٨١

٢٢٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحان المتفرّد في قيّوميّته بوجوب الازليّة والبقاء المتوحّد في
ديموميّة الوهيّته بامتناع التغيّر والفناء المتعالى هويّة صمديّته
عن التّركيب عن الابعاض والاجزاء المنزّه بسموّ سرمديّته عن مشاكلة
الاشباه ومماثلة الاشياء العالم الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة
في الارض ولا في السّماء المحسن الذى لا تنقطع موادّ كرمه عن عبيده في
طورى السّرّاء والضرّاء وحالتى الشدّة والرّخاء الجليل الذى غرقت
في بحار جلاله غايات عقول العقلاء العظيم الذى تضاءلت في
سرادقات كماله نهايات علوم العلماء الكريم الذى تجاوزت انواع آلائه
ونعمائه عن التحديد والاحصاء الحكيم الذى تحيّرت في كيفيّة حكمته في
خلقه اصغر ذرّة من ذرّات مبدعاته ومكوّناته الباب الالبّاء وحكم الحكماء
احمده على ما اعطى من النعماء ودفع من البلاء واشهد ان لا اله الّا الله
وحده لا شريك له شهادة اتوسّل بها الى رحمته يوم اللقاء واشهد انّ محمدًا عبده
ورسوله خاتم الانبياء وسيّد الاصفياء صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
والتابعين من بعده بالاحسان وسلّم تسليما امّا بعد فانّ الله تعالى
لمّا وفقنى حتى صنّفت في اكثر العلوم الدّينيّة والمباحث اليقينيّة
كتبا مشتملة على تقرير الدّلايل والبيّنات والاجوبة عن الشكوك والشبهات

اردت ان اكتب هذا الكتاب لاجل اكبر اولادى واعزّهم على الولد الاعزّ
محمّد رزقه الله الوصول الى اسرار المعالم الحكميّة والاطّلاع على حقايق المباحث والحكمية
العقليّة والنقليّة واشرح فيها المسائل الالهيّة وانبّه على الغوامض
العقليّة ليكون هذا الكتاب دستورا له يرجع في المضائق اليه ويعوّل
عليه وسمّيته الاربعين في اصول الدّين والله سبحانه وتعالى يوفقنا للصّدق
والصّواب ويصون عقولنا عن الزّيغ والارتياب انّه الكريم الوهّاب

المسألة الاولى في حدوث العالم

اعلم انّه اذا ادّعينا انّ العالم محدث فلا بدّ ان نعلم انّ العالم ما هو وانّ
المحدث ما هو وان نعلم مذهب النّاس في هذه المسئلة حتّى يمكننا ان نشرع
بعد ذلك في تقرير الدّلائل فلاجرم وجب علينا قبل الخوض في تقرير الدّلايل
تقديم ثلث مقدّمات المقدّمة الاولى في حقيقة العالم قال المتكلّمون
العالم كلّ موجود سوى الله تعالى وتحقيق الكلام في هذا الباب ان
نقول الموجود على قسمين وذلك لانّ الموجود امّا ان يكون من حيث هو هو
غير قابل للعدم البتّة وامّا ان يكون من حيث هو هو قابلا للعدم فالموجود
الذى تكون حقيقته من حيث هى هى غير قابلة للعدم فهو المسمّى بواجب الوجود
لذاته وهو الله سبحانه وتعالى وامّا الموجود الذى تكون حقيقته من حيث
هى هى قابلة للعدم فهو المسمّى بممكن الوجود وهو بحسب القسمة العقليّة على
ثلثة اقسام المتحيّز والحالّ في المتحيّز والذى لا يكون متحيّزا ولا حالا في المتحيّز
امّا القسم الاوّل وهو المتحيّز فاعلم انّ المراد بالمتحيّز الذى يمكن ان يشار
اليه اشارة حسّيّة بانّه ههنا او هناك واذا عرفت حقيقة المتحيّز فنقول
المتحيّز امّا ان يكون قابلا للقسمة وامّا ان لا يكون فالمتحيّز الذى يكون قابلا

للقسم هو المسمى بالجسم فعلى هذا الجسم ما يكون مؤلفا من جزئين فصاعدا
والمعتزله يقولون الجسم هو الذى يكون طويلا عريضا عميقا واقل الجسم
يحصل من ثمانية اجزاء وهذا نزاع لغوى لا عقلى واما المتحيز الذى لا
يكون منقسما فهو المسمى بالجوهر الفرد والناس قد اختلفوا فى اثباته و
سنذكر هذه المسئلة على الاستقصاء انشاء الله تعالى واما القسم الثانى
من اقسام الممكنات فهو الذى يكون حالا فى المتحيز وتفسير الحلول
هو ان الشيئين اذا اختص احدهما بالآخر فقد يكونان بحيث تكون الاشارة
الى احدهما غير الاشارة الى الآخر وهو مثل كون الماء فى الكوز فان ذات الماء
مباينة لذات الكوز فى الاشارة الحسية الا انهما متماسان بسطحيهما و
قد يكونان بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا
وهو مثل كون اللون فى الملون فان اللون ليس له ذات مباينة لذات
الملون فى الاشارة الحسية بل الاشارة الى اللون نفس الاشارة الى الملون
اذا عرفت هذا فنقول الشيئان اذا اختص احدهما بالآخر على القسم الثانى
ثم يكون احدهما محتاجا فى وجوده الى الآخر ويكون الآخر غنيا فى وجوده
عن الاول سمى المحتاج حالا والغنى محلا فان الجسم غنى فى وجوده عن
اللون واللون فى وجوده محتاج الى جسم فلا جرم قلنا اللون حال فى الجسم
والجسم محل للون اذا عرفت معنى الحلول فنقول كل ما كان حالا فى المتحيز
فذلك الحال يسمى بالعرض ثم نقول العرض قسمان احدهما الذى يمكن قيامه
بغير الحى والثانى الذى لا يمكن قيامه الا بالحى وتندرج تحت كل واحد من
هذين الجنسين انواع كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيها فى هذا المختصر

ويجب ان يعلم ان احد انواع العرض الذى يمكن قيامه بغير الحى هو الكون
والكون عبارة عن حصول الجوهر فى الحيز ويندرج تحت الكون اربعة اشياء
الحركة وهى عبارة عن حصول الجسم فى حيز بعد ان كان فى حيز آخر والسكون
وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد فى حيز واحد اكثر من زمان واحد والاجتماع
وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى حيزين لا يمكن ان يتوسطهما ثالث و
الافتراق وهو عبارة عن عكس ما ذكرنا فى الاجتماع واعلم ان المشهور عند
جمهور المتأخرين ان حصول الجوهر فى الحيز صفة معللة بمعنى قائم بالجوهر و
ذلك المعنى يوجب كونه حاصلا فى ذلك الحيز ثم انهم سموا حصول الجوهر
فى الحيز بالكائنية وسموا المعنى الموجب للكائنية بالكون وقالوا
ان الكون علة للكائنية وهذا القول عندنا بط وذلك لان المعنى
الذى يوجب حصول الجوهر فى حيز معين اما ان تتوقف صحة قيامه
بالجوهر على كون ذلك الجوهر حاصلا فى ذلك الحيز واما ان لا تتوقف
عليه والاول بط لانا اذا عللنا حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز
بذلك المعنى كان حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز محتاجا الى قيام ذلك
المعنى به فيكون محتاجا الى حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز فيلزم الدور
وهو مح والثانى ايضا بط لان على هذا التقدير يجوز حصول ذلك
المعنى عندما لا يكون ذلك الجوهر حاصلا فى ذلك الحيز وذلك يقتضى
جواز حصول العلة منفكة عن معلولها وهو مح فثبت ان تعليل الكائنية
بالمعنى الذى ذكر يفضى الى احد هذين الباطلين فيكون القول به باطلا
واما القسم الثالث من اقسام الممكنات وهو الشئ الذى لا يكون

متحيزا ولا قائما بالمتحيز فاعلم ان جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم
وجمهور المتكلمين ينكرونه واقوى دلايل المنكرين ان قالوا لو حصل
موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة لكان هذا الموجود مساويا
لذات الله تعالى فانه ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ولو حصل المساواة في
هذه الصفة لحصلت المساواة في تمام الماهية ولو حصلت المساواة
في تمام الماهية لزم القول اما بكون الواجب ممكنا او بكون الممكن واجبا
وكل ذلك محال واعلم ان هذه الحجة ضعيفة وذلك لان الاستواء في كونه
ليس بمتحيز ولا حالا في المتحيز استواء في مفهوم سلبي والاستواء في
السلوب لا يوجب الاستواء في الماهية لان كل ماهيتين بسيطتين مختلفتين
فلا بد وان يشتركا في سلب ما عداهما عنهما واذا بطلت هذه المقدمة
سقطت الحجة بل نقول الاستواء في الصفات الثبوتية لا يوجب الاستواء
في الماهية لان المختلفين لا بد وان يشتركا في كون كل واحد منهما مخالفا للآخر
والضدين لا بد وان يشتركا في كون كل واحد منهما ضدا للآخر واذا
عرفت ما قلناه ظهر انه لا يلزم من اثبات حدوث الاجسام والاعراض اثبات
حدوث كل ما سوى الله تعالى وقد كان الاولون من المتكلمين يكتفون في
هذا المطلب بهذا القدر **المقدمة الثانية** في حقيقة المحدث وفيها بحثان
غامضان **البحث الاول** اعلم ان العبارات وان كثرت في تفسير المحدث
الآن حاصلها يرجع الى نوعين من التعريف احدهما ان المحدث هو الذي
يكون مسبوقا بالعدم والثاني ان المحدث هو الذي يكون مسبوقا بالغير
وللفلاسفة على كل واحد من هاتين العبارتين اشكال اما العبارة الاولى

فقالوا التقدم والسبق والقبلية الى غيرها من العبارات له خمسة اقسام
القسم الاول تقدم العلة على المعلول كتقدم المضيء على الضوء وهذا
التقدم ليس بالزمان لان جرم الشمس لم ينفك قط عن النور فههنا التقدم
بالزمان منتف مع ان العقل يقضي بان النور من الشمس وان الشمس ليست من النور
وايضا العقل يقضي بان حركة الخاتم متفرعة على حركة الاصبع وليست حركة الاصبع
متفرعة على حركة الخاتم فهذا الترتيب مما يشهد العقل بثبوته ولا يمكن ان يكون
ذلك الترتيب بالزمان وذلك لان [illegible] سطح الاصبع اذا كان مماسا لسطح
الخاتم فاذا تحرك جسم الاصبع الى ذلك الجانب ففي عين ذلك الزمان لا بد وان
يتحرك الخاتم اذ لو بقي جسم الخاتم في ذلك الحيز لزم تداخل الجسمين وهو محال
فههنا قضى العقل بان حركة الاصبع مقدم على حركة الخاتم وقضى بان
ذلك التقدم يمتنع ان يكون بالزمان فاذن حصل ههنا نوع من التقدم سوى
التقدم بالزمان فنحن سميناه بالتقدم بالعلية **القسم الثاني** من اقسام التقدم
ما نسميه بالتقدم بالذات ومثاله ان ماهية الاثنين مفتقرة الى حصول
الواحد واما حصول الواحد فهو غني عن حصول الاثنين والفرق بين هذا
القسم وبين الاول ان ههنا المتقدم ليس علة لوجود المتاخر وفي القسم الاول
كان المتقدم علة للمتاخر **القسم الثالث** التقدم بالشرف والفضيلة
كتقدم ابي بكر على عمر **القسم الرابع** التقدم بالرتبة اما بالرتبة الحسية
كتقدم الامام على المأموم او بالرتبة العقلية كتقدم الجنس على النوع اذا
جعلنا المبدأ هو الجنس الاعلى **القسم الخامس** التقدم بالزمان وخاصيته
ان في الماضي كل ما كان ابعد من الآن كان متقدما على ما هو اقرب الى الآن وفي

المستقبل على العكس من ذلك مثاله تقدم الاب على الابن وحقيقة هذا
التقدم ترجع الى انه كان قد حصل زمان حصل فيه الاب ثم انقضى ذلك الزمان
وحصل بعده زمان آخر حصل فيه الابن فاذن التقدم الزماني لا يعقل حصوله
الا عند حصول الزمان واذا تلخصت هذه المقدمة فعند ذلك قالت
الفلاسفة المراد من قولكم عدم العالم متقدم على وجوده لا جائز ان يكون
المراد منه التقدم بالعلية والتاثير لان العدم لا يكون علة للوجود ولان
العلة تجب ان تكون حاصلة مع المعلول فلو كان حاصلة مع المعلول وكان
عدم العالم علة لوجوده لزم ان يحصل عدمه ووجوده معا وهذا مح واما
ان كان المراد منه التقدم بالذات فهذا متفق عليه وذلك لان العالم ممكن لذاته
والممكن لذاته يستحق لذاته ان لا يستحق الوجود وصيرورته مستحقا الوجود
انما تكون من غيره وما بالذات قبل ما بالغير فاذن عدمه قبل وجوده قبلية بالذات
بالاتفاق ولا جائز ان يكون المراد منه بالتقدم بالشرف ولا بالمكان وهو ظ
بقي ان يكون تقدم عدمه على وجوده تقدما بالزمان لكنا بينا ان التقدم
بالزمان لا يتقرر الا عند حصول الزمان فلو كان عدم العالم متقدما على وجوده
تقدما من الازل الى الابد لكن الزمان من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم
فلزم من تفسير المحدث بما ذكرتم القول بقدم الزمان والحركة والجسم وذلك نقيض
مطلوبكم وضد غرضكم فثبت ان تفسير كون العالم محدثا بما ذكرتم يفضي
الى نفيه فوجب ان يكون هذا التفسير باطلا واما العبارة الثانية وهو ان
المحدث ما يكون مسبوقا بالغير فنقول ان كان المراد بهذا السبق السبق بالعلية
فذلك متفق عليه لان مذهبنا ان العالم ممكن بذاته واجب بوجوب علته و

زمانيا من الازل الى الابد لزم ان يكون الزمان موجودا من الازل الى الابد

لكن هذا لا يقتضي ان يكون للحوادث بداية لانه لا يمتنع في العقل دوام المعلول
بدوام علته وان كان المراد بهذا السبق السبق بالذات او بالشرف فهو
ايض متفق عليه واما السبق بالمكان فهو منفي بالاتفاق وعلى تقدير
ثبوته فذلك لا يوجب ان تكون للحوادث بداية اذ لا يمتنع في بديهة العقل
وجود موجود فوق العالم ويكونان موجودين ازلا وابدا فلم يبق
هنا الا ان يعتبر ذلك السبق بالسبق الزماني وهذا مح وبتقدير الصحة
فهو متناقض اما انه مح فلوجهين اما اولا فلانه يلزم منه كون الله تعالى
زمانيا واما ثانيا فلانه يلزم منه كون الزمان زمانيا وكل ذلك مح واما انه
بتقدير صحته فهو متناقض وذلك لانه اذا كان الله تع متقدما على العالم تقدما
لا اول له وذلك التقدم تقدم زماني لزم اثبات زمان لا اول له وح يعود الكلام
الى انه يلزم قدم الزمان والحركة والجسم فهذا تمام تقرير هذا الاشكال والجواب
انا نثبت نوعا آخر من التقدم وراء هذه الاقسام الخمسة التي ذكرتموها
والدليل عليه انا بتحليل بديهة العقل نعلم ان الامس متقدم على اليوم فنقول تقدم الامس
على اليوم ليس تقدما بالعلية وذلك لان المتقدم بالعلية يوجد مع المتاخر
بالعلية والامس واليوم لا يوجدان معا البتة وايضا ان اجزاء الزمان متشابهة
فيمتنع ان يكون بعضها علة للبعض وبهذا الطريق ظهر انه ليس تقدما بالذات
ولا بالشرف ولا بالمكان وايض لا يمكن ان يكون ذلك التقدم بالزمان والا
لزم ان يكون ذلك الزمان حاصلا في زمان آخر ثم الكلام في الزمان الثاني
كما في الاول فيفضي ان يحصل ازمنة لا نهاية لها دفعة واحدة ويكون كل
واحد منها ظرفا للآخر وذلك لان مجموع تلك الازمنة التي لا نهاية لها يكون

اسمها مقدما على يومها فيلزم افتقار ذلك المجموع الى زمان اخر يحيط به وذلك مح
لان الزمان المحيط بذلك المجموع يجب ان يكون خارجا عنه لان الظرف مغاير
للمظروف ويجب ان يكون خارجا عنه لان مجموع الازمنة لابد ان يكون داخلا
فيه كل واحد من احاد الازمنة فيلزم ان يكون ذلك الزمان خارجا عن ذلك المجموع
وغير خارج عنه وهو مح فثبت ان تقدم الامس على اليوم تقدم خارج عن الاقسام
الخمسة التي ذكرتموها فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم
وجود الله تعالى على وجود العالم على هذا الوجه وح يزول هذا الاشكال المذكور
البحث الثاني في تفسير المحدث وهو ان صحة حدوث الحوادث اما ان يكون لها
بداية واما ان لا يكون لها بداية والقسم الاول بط لوجوه **احدها** انه لو كان للصحة
اول لما كانت الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدا واذا لم يكن الصحة الذاتية حاصلة
قبل ذلك المبدا فالحاصل قبل المبدا اما الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي فان
كان الاول كان القول بقدم العالم لزم وان كان الثاني فالعالم قبل ذلك المبدا كان
ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته وهو مح لان الامور الذاتية لا تنقلب البتة ولو جوزنا
ذلك فح لا يبقى وثوق بحكم العقل في جواز الجايزات ووجوب الواجبات وامتناع
الممتنعات ولعل ساير الممتنعات لذواتها تنقلب واجبة لذواتها او جايزة لذواتها وفي
بالضد وكل ذلك مح **وثانيها** انا لو قلنا بانه كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا فحدوث
ذلك الامكان اما ان يكون لامر فان كان لامر فحدوث ذلك الامكان يكون ممكنا لذاته والكلام
في الامكان الثاني كما في الاول ويلزم التس وان كان لا لامر فقد جوزتم ان ما كان ممتنعا
لذاته انقلب ممكنا لذاته لا لامر والامكان للممكن واجب فحصول ذلك الامكان كان
ممتنعا لذاته قبل ذلك المبدا ثم انقلب واجبا لذاته فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز في وجود

اولا لامر

المحدثات ان يق كان ممكنا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته وح يلزم نفي الصانع
وهو مح **وثالثها** ان حدوث ذلك الامكان اما ان يق انه كان
موقوفا على حدوث امر ما بان يوجد شيء بعد عدمه او بان يعدم بعد وجوده او لم
يكن موقوفا على ذلك فان كان الاول كان الكلام في اختصاص ذلك الوقت بحدوث
ذلك الامر كما في الاول فيلزم التس وان كان الثاني لم يكن اختصاص حدوث ذلك
الامكان بذلك الوقت اولى من اختصاصه بساير الاوقات فثبت بهذه الوجوه انه
لم يمكن ان يق ان لصحة حدوث الحوادث بداية وكذا القول في بيان انه لا بداية لصحة
تاثير المؤثر في احداث المحدثات واذا ثبت ذلك كان كون العالم موجودا في الازل غير
ممتنع وكذا يكون تاثير المؤثر في وجود العالم ازلا غير ممتنع واذا ثبت هذا كان القول
بانه يمتنع كون العالم ازليا ويمتنع تاثير قدرة الله تعالى في ايجاد العالم في الازل جمعا
بين الحكم بحصول الامتناع في الازل وبحصول الجواز في الازل وذلك جمع بين
النقيضين وهو مح هذا تمام هذا الاشكال **والجواب عنه** انه لا يلزم من قولنا
انه لا بداية لصحة حدوث العالم الحوادث ان يحكم بجواز كون العالم ازليا والدليل عليه
هو انا اذا اخذنا هذا الحادث المعين بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهذا
الحادث المأخوذ مع هذا الشرط اما ان تكون لصحة حدوثه بداية واما ان لا تكون لها
بداية والاول باطل بجميع الدلايل التي ذكرتموها فبقي انه لا بداية لصحة حدوث هذا
الحادث المأخوذ مع هذا الشرط ثم انا نعلم قطعا امتناع كون هذا الحادث ازليا
لان الازل عبارة عن عدم المسبوقية بالغير وهذا الحادث مأخوذ بشرط كونه مسبوقا
بالغير والجمع بينهما مح فثبت ان القول بانه لا اول لصحة حدوث الحوادث لا يقتضي القول
بجواز كون ذلك الشيء ازليا **المقدمة الثالثة** في شرح مذاهب الناس في

هذه المسئلة المذاهب الممكنة في هذه المسئلة لا تزيد على خمسة لانه اما ان يقال
الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها او يقال انها قديمة بذواتها وصفاتها او يقال
انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او يقال انها قديمة بصفاتها محدثة بذواتها
او يتوقف في كل واحد من هذه الاقسام اما الاحتمال الاول وهو القول بان
هذه الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها فهو قول اكثر ارباب الملل وهم المسلمون
واليهود والنصارى والمجوس واما الاحتمال الثاني وهو القول بان الاجسام قديمة
بذواتها وصفاتها فتفصيل مذاهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بذواتها
وقديمة بصفاتها المعينة الا حركاتها فان كل واحد من حركاتها مسبوقة بحركة
اخرى لا الى نهاية اما الاجسام العنصرية فان هيولاها قديمة واما صورها
واعراضها فكل واحد منها مسبوق بالاخر لا الى بداية وهو مذهب ارسطاطاليس
واتباعه من المتقدمين والمتاخرين واما الاحتمال الثالث وهو ان الاجسام قديمة
بذواتها محدثة بصفاتها فهذا قول اكثر الفلاسفة الذين كانوا من قبل ارسطاطاليس
ثم هؤلاء فريقان الفريق الاول الذين قالوا الذوات القديمة كانت اجساما
وهؤلاء منهم من قال اصل الاشياء هو التراب وكون العناصر الثلثة الباقية عنه
بالتلطف ومنهم من عكس وقال اصل الاشياء هو النار وكون العناصر الباقية عنها
بالتكاثف ومنهم من قال اصل الاشياء هو البخار وكون العنصرين اللطيفين عنه
بالتلطف وكون العنصرين الكثيفين عنه بالتكاثف ومنهم من قال اصل الاشياء
الماء ثم ان الماء تحرك فاوجبت حركته سخونة فتصاعد على وجه الماء من تلك السخونة
زبد وارتفع عنه دخان فتكونت الارضون من ذلك الزبد والسموات من ذلك
الدخان ومنهم من قال اصل العالم اجزاء جسمانية كرية صلبة ولما كانت اجزاء الخلاء

متشابهة

متشابهة لم يكن بقاء كل واحد من تلك الاجزاء في حيز معين من ذلك الخلاء اولى من
حصوله في حيز آخر فلا جرم وجب فيها ان تكون متحركة من الازل الى الابد ثم اتفق
لتلك الاجزاء مصادمة على شكل خاص فتمانعت بسبب حركاتها المدافعة فتكونت
السموات بهذا الطريق ثم انها لما استدارت وكان باطنها مملوا من الاجسام عرض
لما كان في غاية البعد من السموات ان تكاثف وبرد جدا وهو الارض والذي كان
قريبا من النار هو الهواء والذي كان ابعد منه هو الماء لان الهواء الطف واسخن
من الماء ثم اختلطت هذه العناصر الاربعة بسبب حركات الاجرام الفلكية فتولدت
المركبات من المعادن والنبات والحيوان الطريق الثاني الذين قالوا الذوات
القديمة ما كانت اجساما وهؤلاء ثلث طوائف الطائفة الاولى الذين قالوا الاجسام
مركبة من الهيولى والصورة فالهيولى كانت قديمة وكانت خالية عن الجسمية ثم حدثت الصورة
الجسمية فيها فحدثت الاجسام الطائفة الثانية الذين قالوا العالم انما تولد من
امتزاج النور بالظلمة واما الانوار والظلمات فانها قديمة وهذا قول الثنوية الطائفة
الثالثة الذين قالوا الاجسام الوحدات وذلك لان الوحدة اذا كانت مجردة
عن الوضع والاشارة كانت مجردة وحدات فاذا صارت الوحدة مشارا اليها صارت
نقطة فاذا تركبت نقطتان صار خطا واذا تركب خطان صار سطحا واذا تركب
سطحان صار جسما فاصل الاجسام الوحدات وهي امور قديمة قائمة بذواتها فهذا
شرح هذه الاقوال على الاختصار واما الاحتمال الرابع وهو ان يقال العالم قديم
الصفات محدث الذوات وهذا معلوم البطلان بالبديهة فلا جرم لم يقل به قائل و
اما الاحتمال الخامس وهو التوقف في هذه الاقسام وعدم القطع بواحد منها
فهو قول جالينوس وهذا آخر الكلام في شرح هذه المقدمات التي تجب تقديمها على الشروع

اصل

نقطة

الغرض من الشمس ... ان تسخن
جدا وهي النار وعرضها
ما عند غايته

في البراهين البرهان الاول في اثبات حدوث الاجسام وهو انا نقول الاجسام
لو كانت ازلية لكانت في الازل اما ان تكون متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فالقول
بكونها ازلية باطل فنفتقر في تقرير هذا البرهان الى بيان مقدمات ثلث المقدمة الاولى
في اقامة الدلالة على الحصر فنقول الدليل عليه ان كل ما كان متحيزا فلابد ان يكون مختصا
بحيز معين والمراد منه انه لابد ان يكون بحيث يصح ان يشار اليه بانه ههنا او هناك
واذا عرفت هذا فنقول انه في الازل اما ان يكون باقيا في حيز واحد او لا يكون كذلك
بل يكون منتقلا من حيز الى حيز آخر والاول هو الساكن والثاني هو المتحرك فثبت ان
الجسم لو كان ازليا لكان في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا المقدمة الثانية
في اقامة الدلالة على انه يمتنع كون الاجسام في الازل متحركة ويدل عليه وجوه
الاول ان الحركة ماهيتها وحقيقتها انها انتقال من حال الى حال والانتقال
من حالة الى حالة لابد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فاذن حقيقة الحركة
من حيث انها تلك الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير وحقيقة الازل من حيث انها هذه
الحقيقة تنافي المسبوقية بالغير فوجب ان يكون الجمع بين الازل والحركة محالا ممتنعا
لذاته الثاني اذا فرضنا ان كل دورة من دورات الفلك كانت مسبوقة بدورة
اخرى لا الى اول فح يكون كل واحدة من تلك الدورات مسبوقة بعدم لا اول له فتلك
العدمات باسرها مجتمعة في الازل انما الترتيب في الوجودات لا في العدمات فاذن جميع العدمات
السابقة على كل واحد من هذه الوجودات مجتمعة في الازل فاما ان يحصل مع
مجموع تلك العدمات الحاصلة في الازل شيء من الوجودات او لم يحصل والاول باطل
والا لزم ان يكون السابق مقارنا للمسبوق وهو مح واذا بطل القسم الاول تعين
القسم الثاني وهو انه لم يحصل في الازل شيء من الوجودات وذلك يقتضي ان يكون

٣ لمجموع الوجودات بداية واول وهو المط الثالث وهو انه اما ان يحصل في
الازل شيء من هذه الحركات او لم يحصل فان لم يحصل في الازل شيء من هذه
الحركات وجب ان يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية واول وهو
المط وان حصل في الازل شيء من هذه الحركات فتلك الحركة الحاصلة في
الازل ان لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة اول الحركات وهو المط
٤ وان كانت مسبوقة بغيرها لزم ان يكون الازل مسبوقا بغيره وهو مح الرابع
ان في مدة دورة واحدة من ادوار زحل تتحرك الشمس ثلثين دورة فاذن
عدد دورات زحل يكون اقل من عدد دورات الشمس وكل ما كان اقل من غيره
فهو متناه فعدد دورات زحل متناه فلحركة زحل بداية واذا كان كذلك
وجب ان يكون ايضا لجميع الحركات بداية لان ضعف المتناهي مرارا متناهية يكون
٥ متناهيا الخامس لو كانت الادوار الماضية غير متناهية لكان حدوث اليوم
موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له وانقضاء ما لا نهاية له مح فلزم ان يكون حدوث
اليوم موقوفا على حدوث شرط مح والموقوف على الشرط المح لا يوجد وكان يلزم
ان لا يوجد اليوم وحيث وجد علمنا ان الادوار المنقضية قبل هذا اليوم
٦ متناهية السادس اذا فرضنا الحوادث الماضية من اليوم الى الازل جملة ومن
زمان الطوفان الى الازل جملة اخرى فلا شك ان الجملة الاولى ازيد من الثانية
بما بين زمان الطوفان الى هذا اليوم فاذا طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من
الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة حتى نقابل كل فرد
من افراد احدى الجملتين بما يشبهه في المرتبة من الجملة الاخرى فان لم تقصر
الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الاخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع
غيره وهذا مح وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية

من جانب الازل والزايد زاد عليها بعدد متناه والزايد على المتناهي بعدد
متناه يكون متناهيا فالكل متناه في جانب الازل فثبت بهذه البراهين ان
القول بكون الاجسام متحركة في الازل محال **المقدمة الثالثة** في بيان انه يمتنع
كون الاجسام ساكنة في الازل واعلم انا نحتاج في هذا المقام الى اقامة الدلالة
على ان السكون امر وجودي والفلاسفة يزعمون انه عبارة عن عدم الحركة عما من
شانه ان يتحرك وانما افتقرنا الى اثبات هذه المقدمة لان دليلنا على ان السكون
يمتنع ان يكون ازليا هو ان نقول لو كان السكون ازليا لما جاز زواله وقد جاز زواله
فوجب ان لا يكون ازليا ولو كان السكون امرا عدميا لما صح هذا الكلام لان زوال
العدم الازلي جائز بالاتفاق اذ لو لم يجز ذلك لبطل القول بحدوث العالم فان
السايل يقول لو كان العالم محدثا لكان عدمه ازليا ولو كان عدمه ازليا لما زال
بسبب طريان الوجود وحيث وجدنا العالم علمنا ان عدم العالم ما كان ازليا
واذا لم يكن عدمه ازليا كان وجوده ازليا وكان العالم قديما فثبت انه لا يمكننا
ان نقول كل ما كان ازليا امتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالامور
الوجودية فنقول كل ما كان موجودا في الازل امتنع زواله واذا كان كذلك فح
نفتقر الى بيان كون السكون امرا وجوديا حتى يستقيم الكلام اذا عرفت ذلك
فنقول الدليل على ان السكون امر وجودي انا نرى الجسم الواحد يصير ساكنا
بعد ان كان متحركا وبالعكس فتبدل هاتين الحالتين مع بقاء الذات في الحالتين
يقتضي كون احدى هاتين الحالتين امرا وجوديا واذا ثبت ذلك لزم كون كل واحد
منهما امرا وجوديا وذلك لان الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في
حيز آخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك الحيز فالحركة
والسكون متساويان في تمام الماهية انما الاختلاف بينهما في كون الحركة مسبوقة

بحالة اخرى وكون السكون ليس كذلك وكون الشي مسبوقا بغيره وصف عرضي و
الاوصاف العرضية لا تقدح في اتحاد الماهية فثبت ان الحركة والسكون متساويان
في تمام الماهية والحقيقة فاذا كان احدهما وصفا ثبوتيا لزم كون الاخر ثبوتيا قطعا
فثبت بما ذكرنا ان السكون وصف ثبوتي واذا قامت الحجة على صحة هذه المقدمة
فلنرجع الى المط فنقول لو كان السكون ازليا لامتنع زواله فوجب ان لا يكون ازليا
بيان الشرطية انه بتقدير ان يكون ازليا فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته
فان كان واجبا لذاته ظهر انه يجب ان لا يزول اصلا وان كان ممكنا لذاته فالمؤثر
فيه اما ان يكون فاعلا بالاختيار او موجبا بالذات والاول مح لان الفاعل المختار
انما يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد الى تكوين الشي لا يتحقق الا عند
عدمه او حال حدوثه وعلى التقديرين فكل ما يقع بالفاعل المختار كان محدثا و
القديم لا يكون محدثا فيمتنع ان يكون المؤثر في وجود القديم فاعلا مختارا فثبت
انه لو كان له مؤثر لكان ذلك المؤثر لا بد وان يكون موجبا بالذات ثم ذلك الموجب ان
كان ممكنا عاد الكلام فيه وان كان واجبا فان لم يتوقف تاثيره في وجود ذلك القديم على
شرط اصلا لزم من وجوب وجود تلك العلة وجوب وجود المعلول فيلزم امتناع
العدم على ذلك القديم وان توقف تاثيره على شرط فذلك الشرط لا بد وان يكون
موجبا بالذات واجبا بالذات والا عاد الكلام الاول وهو مح المذكور وح يلزم من امتناع
التغير على العلة وعلى شرط العلة امتناع التغير على المعلول فثبت بما ذكرنا
ان كل ما كان موجودا في الازل فانه يمتنع زواله وانما قلنا ان الزوال على السكون
جائز وذلك لان كل متحيز فانه يمكن خروجه عن حيزه وبتقدير خروجه عن حيزه فانه
يبطل ذلك السكون بيان المقام الاول من وجهين **الاول** ان كل متحيز يفرض
فاما ان يكون مركبا او بسيطا فان كان مركبا فانه لا بد وان يحصل فيه بسايط فاذا

ولا يمتنع زواله

بسيطا واحدا من تلك البسايط فلا شك انه يفرض فيه جانبان وطبيعة كل واحد من
ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الاخر والا لكان ذلك الجزء مركبا فقد فرضناه
بسيطا هذا خلف واذا كان طبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة
الجانب الاخر وكل شيئين متساويين وجب ان يصح على كل واحد منهما ما يصح
على الاخر فاذن الجانب الذي يلاقيه او يحاذيه بيمينه يصح ان يلاقيه او يحاذيه
بيساره ولا يمكن ذلك الا اذا انقلب في حيزه حتى يصير يمينه يسارا ويساره يمينا
فثبت ان كل جزء فانه تصح الحركة عليه واذا تحرك فقد بطل ذلك السكون لانه لا
معنى للسكون الا ذلك الحصول فاذا بطل ذلك الحصول فقد بطل ذلك السكون
الوجه الثاني ان نكتفي ههنا بالزام الخصم وذلك ان الاجسام عندهم اما فلكية
او عنصرية اما الفلكيات فهي عندهم متحركة على سبيل الوجوب واما العنصريات
فكل واحد من اجزائها جايز الحركة وعلى التقديرين ثبت ان زوال السكون جايز
فثبت بما ذكرنا ان السكون لو كان ازليا لما جاز زواله وثبت انه يجوز زواله فلزم
ان لا يكون السكون ازليا ولما ثبت انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل ساكنا ويمتنع ان
يكون في الازل متحركا وثبت انه لو كان ازليا لكان اما ساكنا واما متحركا ثبت ان
الجسم يمتنع ان يكون ازليا وهو المط فهذا تمام القول في تحرير هذا الدليل
فان قيل لا نم ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل اما متحركا او ساكنا قوله
الدليل عليه وهو ان كل جسم فانه لا بد وان يكون حاصلا في حيز واذا كان كذلك
فان بقي مستقرا فيه فهو الساكن وان لم يبق مستقرا فيه فهو المتحرك قلنا هذا
التقسيم بناء على قولكم ان كل جسم فانه لا بد وان يكون حاصلا في الحيز فما المراد من
الحيز الذي جعلتموه ظرفا للجسم وتقريره ان المسمى بالحيز اما ان يكون عدما او
موجودا فان كان عدما كان نفيا محضا وعدما صرفا فالقول بكون الجسم حاصلا

في العدم

في العدم المحض والنفي الصرف غير معقول واما ان كان المسمى بالحيز امرا موجودا
فذلك الموجود اما ان لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية او يمكن فان لم يمكن استحال
حصول الجسم فيه لان الجسم الموجود يجب ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
فاذا كان المسمى بالحيز موجودا يمتنع ان يشار اليه اشارة حسية كان القول بجعل الحيز
ظرفا للجسم جمعا بين النقيضين وهو مح واما ان كان المسمى بالحيز امرا مشارا اليه
اشارة حسية فكونه كذلك اما ان يكون بالاستقلال او بالتبعية فان كان بالاستقلال
كان المسمى بالحيز جسما فالقول بكون الجسم حاصلا في الحيز يرجع حاصله الى كون الجسم
حاصلا في الجسم ثم المراد من هذه الظرفية ان كان هو الحلول كان ذلك قولا بتداخل
الاجسام وهو مح وان كان المراد منه هو المماسة لزم ان يكون كل جسم ممسوس جسم اخر
وذلك يوجب القول بوجود اجسام لا نهاية لها دفعة واحدة وانتم تنكرون ذلك
واما ان كان المسمى بالحيز امرا مشارا اليه اشارة حسية على سبيل التبعية فذلك
هو العرض فيرجع حاصل قولنا الجسم في الحيز الى ان الجسم حاصل في العرض وذلك
ليض بطل من وجهين احدهما ان العرض حاصل في الجسم فلو كان الجسم حاصلا في العرض
لزم الدور والثاني انكم تقولون ان الجسم انتقل من هذا الحيز الى حيز اخر فلو كان المراد
من الحيز هو العرض لزم ان يكون المراد من قولنا انتقل الجسم من حيز الى حيز هو انه انتقل
الجسم من عرض الى عرض وكل ذلك مح فثبت ان القول بكون الجسم حاصلا في الحيز امر باطل
مح فكان التقسيم الذي فرعتموه عليه اولى بالاستحالة والفساد ثم انا نترك الاستدلال
على فساد هذا المذهب ونطالبهم بتفسير الحيز وبتفسير كون الجسم مظروفا في الحيز فان
مجرد المطالبة بهذا التفسير يصعب الكلام على المستدل لا يقال ان الحيز له تفسيران
احدهما ما اتفق عليه جمهور المتكلمين وهو انه ليس امرا وجوديا بل هو امر يفرضه
الذهن ويقدره العقل ويحكم بكون الجسم حاصلا فيه والثاني ما ذكره قدماء الفلاسفة

وهم القائلون بان المكان هو البعد وهو مجرد الطول والعرض والعمق الذي لا
يكون حالا في المادة والجسم عبارة عن الطول والعرض والعمق مع المادة فاذا
حصل الجسم في المكان فالمعنى انه نفذ بعد الجسم في ذلك البعد المجرد عن المادة
المسمى بالمكان قالوا والذي يدل على وجود هذا البعد المسمى بالمكان وجوه
احدها انه لا شك ان بين طرفي الطاس مقدارا من البعد فالطاس المملو من
الماء اذا قدرنا ان الماء خرج منه ولم يدخل الهواء فيه فمع هذا الفرض لا بد
وان يبقى بين طرفي الطاس مقدار من البعد والامتداد وذلك البعد قد
فرضناه خاليا عن الاجسام فثبت ان المكان هو البعد وثانيها انا لو قدرنا
حجرا واقفا في ماء جار فالشيء الساكن لا معنى لسكونه الا انه بقي في مكانه اكثر
من زمان واحد ولا يمكن ان يكون المكان معتبرا بالسطح المحيط لان الماء اذا كان
جاريا على ذلك الحجر لم يبق ذلك الحجر ملاقيا لسطح واحد ازمنة كثيرة فلو كان المكان
عبارة عن السطح المحيط لوجب ان لا يكون ذلك الحجر واقفا ولما دلت المشاهدة
على انه واقف ساكن علمنا انه لا بد وان يكون المكان امرا اخر مغايرا للسطح المحيط
وما ذاك الا ذلك البعد الذي نفذ بعد الجسم الواقف فيه وثالثها ان كل واحد
يعلم بديهة ان بين طرفي الآنية مقدارا من البعد وذلك المقدار من البعد ليس هو
الجسم والا لزم القول بكون العالم ملأ وذلك محال والا لكانت الحركة ممتنعة على
الاجسام فثبت ان البعد المفروض بين طرفي الآنية ليس بجسم ولا شك ان
الجسم ينفذ فيه وينطبق بعده عليه فثبت ان المكان بعد لانا نقول اما التقسيم
الاول فهو باطل قطعا وذلك لان المسمى بالحيز اما ان لا يكون له وجود في الخارج واما
ان يكون له وجود في الخارج فان لم يكن له وجود في الخارج امتنع ان يكون الجسم الموجود
في الخارج حاصلا فيه لانه لما لا يكون موجودا في الخارج امتنع حصول الجسم فيه

في الخارج

في الخارج واما ان كان له وجود في الخارج فحينئذ يرجع التقسيم المذكور بتمامه
واما التفسير الثاني وهو القول بان المكان عبارة عن البعد المجرد فنقول هذا
باطل قطعا ويدل عليه وجوه ثلثة الاول ان طبيعة البعد لا تخلو اما ان
تكون قابلة للحركة واما ان لا تكون قابلة لها فان كانت قابلة للحركة فاذا كان
المكان بعدا كانت الحركة على المكان جائزة لكن الحركة انما تكون عن مكان الى مكان
فيلزم ان يكون للمكان مكان آخر ويلزم التسلسل وهو محال وان لم تكن قابلة للحركة فالبعد
القايم بالجسم لا يكون قابلا للحركة فاذن الجسم قارنه ما يمنع من الحركة فوجب ان لا
تصح الحركة على الجسم وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون البعد قابلا للحركة
مشروطا بكون البعد حالا في المادة فاذا كان مجردا كان شرط صحة الحركة
زايلا فكانت صحة الحركة غير حاصلة لانا نقول المادة اما ان يكون لها في
حقيقة ذاتها وخصوصية ماهيتها بعد وامتداد واما ان لا يكون فان كان لها في حقيقة
ذاتها بعد وامتداد فتكون المادة لذاتها لا لصفة مغايرة لها ممتدة في الجهات
وعلى هذا التقدير يمتنع كون الامتداد امرا حالا في المادة واما ان لم يكن لها
في خصوصية ذاتها بعد وامتداد كانت الحركة على مثل هذا الشيء ممتنعة لذاتها
واذا كان كذلك امتنع ان يكون ذلك شرطا في صحة الحركة على البعد والامتداد الوجه الثاني
في بيان انه يمتنع كون المكان بعدا ان البعد ان كان من حيث هو غنيا عن المادة
امتنع حلوله في المادة وكان يجب ان لا يحل البعد في المادة اصلا وان كان مفتقرا
الى المادة امتنع كونه مجردا عن المادة الوجه الثالث وهو ان المكان لو كان عبارة
عن البعد والمتمكن له بعد آخر فيلزم منه تداخل البعدين وهو محال اما اولا فلانه
يقتضي الجمع بين المثلين وهو محال واما ثانيا فلان البعد بين طرفي الاناء اذا كان
ذراعا واحدا فلو كان هناك بعدان احدهما بعد المكان والثاني بعد المتمكن

لزم القول بكون الذراع الواحد ذراعين وذلك محـ فثبت بهذه الوجوه فساد القول
بان المكان هو البعد سلمنا ان القول بالحيز معقول فلم قلتم ان الجسم لا بد وان يكون
اما ساكنا في الحيز واما متحركا بيانه ان المتحرك هو الذي حصل في الحيز بعد ان كان
في حيز آخر والساكن هو الذي حصل في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك الحيز فاذن
كونه ساكنا ومتحركا مشروط بكونه موجودا قبل ذلك فاذن الجسم في اول زمان حدوثه
يجب ان لا يكون لا ساكنا ولا متحركا واذا ثبت هذا بطل قولكم لا واسطة بين
كون الجسم ساكنا ومتحركا سلمنا ان الجسم لو كان ازليا لكان اما ان يكون متحركا واما
ان يكون ساكنا فلم قلتم انه يمتنع كون الجسم في الازل متحركا والدلايل الستة التي
ذكرتموها وعولتم عليها في بيان امتناع كون الجسم متحركا في الازل فهي باسرها
معارضة بوجه واحد وهو ان وجود الحركة وتاثير المؤثر في ايجاد الحركة في الازل
اما ان يكون ممتنعا لعينه ولذاته واما ان لا يكون ممتنعا لذاته فان كان ممتنعا لذاته
وجب ان لا يزول ذلك الامتناع قط لان ما بالذات لا يزول فوجب ان لا توجد
الحركة اصلا واما ان كان وجود الحركة الازلية وايجاد الحركة في الازل ليس ممتنعا
لذاته فاما ان يكون ممتنعا لغيره او لا يكون كذلك فان كان ممتنعا لغيره فذلك المانع ان كان
واجبا لذاته امتنع زواله فكان يجب امتناع زوال الامتناع وان كان واجبا
لغيره كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل واما ان كان وجود الحركة الازلية غير
ممتنعة لذاتها ولا لغيرها امتنع الحكم عليها بالامتناع وذلك لانكم تقضي عليها
بالامتناع فكانت باطلة لا يقال المانع من حصول الحركة هو تحقق مسمى
الازل لان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازل ينافي المسبوقية بالغير فالجمع
بينهما محـ لانا نقول مسمى الازل حين ثبت وتحقق ان كان واجب الثبوت لذاته
امتنع زواله قط فكان يجب ان لا يزول ذلك الامتناع ابدا وان لم يكن واجب الثبوت

لذاته

لذاته كان ثبوته لاجل شيء آخر والكلام في ذلك الثاني كما في الاول ولا يتسلسل بل
ينتهي بالآخرة الى واجب الوجود لذاته وح يلزم من امتناع زوال الواجب لذاته
امتناع زوال مسمى الازل ويلزم من امتناع زواله ان لا يزول قط امتناع حدوث
الحركة ولما كان باطلا علمنا ان الحركة لا يمتنع حصولها في الازل سلمنا ان الجسم
يمتنع ان يكون متحركا في الازل فلم لا يجوز ان يكون ساكنا قوله لان السكون امر ثبوتي
والثابت الازلي يمتنع زواله قلنا لا نم ان السكون امر ثبوتي قوله الدليل عليه ان
الجسم يتحرك بعد ان كان ساكنا وبالعكس وذلك يوجب كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا
قلنا لا نم ان تبدل احدى الحالتين بالاخرى يوجب كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا
والذي يدل عليه وجوه احدها ان الحوادث عندكم ممتنعة الحدوث في الازل ثم
انقلبت جائزة الحدوث فيما لا يزال فههنا تبدل الامتناع بالصحة مع انه لا يمكن
ان يكون الامتناع امرا ثبوتيا او تكون الصحة امرا ثبوتيا اما ان الامتناع لا يكون امرا
ثبوتيا فلان الامتناع لو كان امرا ثبوتيا لكان الموصوف به ثبوتيا فيلزم ان يكون
ممتنع الثبوت ثابتا وهو محـ واما ان الامكان لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وذلك لانه
لو كان امرا ثبوتيا لامتنع كونه واجبا لذاته فيكون امكانه زايدا عليه ويلزم التسلسل
الوجه الثاني في بيان ان تبدل احدى الحالتين بالاخرى لا يقتضي كون احدى الحالتين
امرا ثبوتيا ولا تجدد امر في المحل وذلك لان قبل حصول الحادث المعين لا يصدق
ان الله تعالى عالم بحصوله في هذا الوقت لانه لو صدق عليه انه عالم بحصوله في ذلك
الوقت مع انه غير حاصل في ذلك الوقت لكان ذلك جهلا وهو على الله تعالى محال
ثم اذا حصل ذلك الحادث فانه يصدق على الله تعالى انه عالم بحصوله في ذلك الوقت
فاذن صدق على الله تعالى انه ما كان عالما بحصوله في ذلك الوقت ثم صار عالما بحصوله
في ذلك الوقت فلو اقتضى صدق هذه القضية حدوث امر وتجدد وصف لزم حدوث شيء

لا يكون ممكنا لذاته ح

في ذات الله تعالى وذلك عندكم محال الوجه الثالث ان الجسم قبل حدوث العرض المعين فيه ما كان محلا لذلك العرض ثم اذا حصل ذلك العرض فقد صار محلا لذلك العرض فيلزم ان يكون كونه محلا لذلك العرض عرضا آخر ثم انه على هذا التقدير يصير محلا لذلك العرض الآخر بعد انه ما كان كذلك فيلزم ان يكون كونه محلا لذلك العرض عرضا آخر ويلزم التسلسل لا يقال انه لا معنى لكونه محلا لذلك العرض الا مجرد حصول ذلك العرض فيه لانا نقول اليس كون الجسم محلا لذلك العرض وكون ذلك العرض حالا في ذلك الجسم هو نفس ذلك العرض وذاته لانه يمكننا العلم بذات ذلك العرض وذات ذلك الجسم مع الشك في كون ذلك العرض حالا في ذلك الجسم وكون ذلك الجسم محلا لذلك العرض والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فعلمنا ان المحلية و الحالية وصفان مغايران لذات ذلك العرض ولذات ذلك الجسم سلمنا ان صدق قولنا لم يكن ثم كان يقتضي كون احد الحالين امرا ثبوتيا فلم لا يجوز ان يكون الحركة امرا ثبوتيا وان يكون السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك قوله الحركة والسكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيز ولا تفاوت بينهما الا في وصف عرضي قلنا لا نسلم ان الحركة عبارة عن الحصول في الحيز الثاني والدليل عليه انه متى حصل في الحيز الثاني فقد انقطعت الحركة وانتهت ونهاية الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء بل الحركة عبارة عن كونه منتقلا من الحيز الاول الى الحيز الثاني وذلك الانتقال امر متقدم على الحصول في الحيز الثاني سلمنا ان السكون امر ثبوتي فلم قلتم ان الثابت الازلي لا يزول قوله لان ذلك الازلي اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون معلولا لما يكون واجبا لذاته وعلى التقديرين فانه يلزم امتناع العدم عليه قلنا انتم سلمتم ان العدم الازلي جائز الزوال ولا يمتنع ان يكون تاثير العلة في معلولها موقوفا على شرط عدمي اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون الواجب

لذاته علة

لذاته علة لوجود ذلك الازلي الا ان تاثيره في ايجابه كان موقوفا على شرط عدمي ازلي ثم ان ذلك الشرط العدمي الازلي زال ولما زال الشرط التاثير لاجرم زال الاثر وهذا السؤال قوي ثم نقول قولكم الازلي لا يزول منقوض بامور احدها انه تعالى وتقدس كان عالما في الازل بان العالم سيوجد فاذا وجد لم يبق علمه بان العالم سيوجد والا كان ذلك جهلا فاذن علمه بان العالم سيوجد امر ازلي مع انه قد زال وثانيها انه تعالى كان موصوفا في الازل بانه يصح منه ايجاد العالم في لا يزال ابتداء ثم اذا اوجد الله تعالى العالم استحال بعد ذلك ان يصح منه ايجاد العالم ابتداء والا لكان ذلك ايجادا للموجود وانه محال فتلك الصحة حكم ازلي وقد زال وثالثها ان النسخ عندكم عبارة عن رفع الحكم فذلك الحكم المرفوع اما ان يق انه كان حادثا او كان قديما والاول محال والا لزم كون ذات الله تعالى سبحانه محلا للحوادث فيبقى القسم الثاني وهو ان ذلك الحكم المرفوع كان قديما وارتفاعه يكون زوالا للقديم سلمنا ان الثابت الازلي لا يزول فلم قلتم ان كل سكون فانه ممكن الزوال وهب انا نشاهد بعض الاجسام متحركا لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام مختصا باحياز معينة على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه عن تلك الاحياز فانكم ما لم تبطلوا هذا الاحتمال لا يتم لكم اثبات ان كل جسم محدث قوله كل متحيز فانه لا بد وان يفرض فيه جانبان متساويان في تمام الماهية وكل شيئين متساويين في [illegible] فانه يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر وذلك يقتضي صحة الحركة على ذلك المتحيز قلنا لو افترض في كل متحيز جانبان لزم كون الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها وذلك [illegible] بالدلايل الدالة على اثبات الجوهر الفرد ولما بطل ذلك فسدت هذه المقدمة

والجواب اما الاستفسار عن الحيز فنقول ان كل واحد يعلم بالضرورة ان كل متحيز فانه يصح ان يشار اليه بالحس انه هاهنا او هناك فهذا القدر معلوم بالضرورة ويكفينا

بناء الفرض على هذا القدر وذلك لان كونه ههنا او هناك اما ان يبقى مستمرا او لا
يبقى فان بقي فهو الساكن وان لم يبق فهو المتحرك فهذا القدر واف بتقدير هذه
المقدمات واما الخوض في بيان ان حقيقة المكان ما هي فلا حاجة بنا في هذه
المسئلة اليه قوله الجسم في اول حدوثه ليس بساكن ولا متحرك قلنا كلامنا في الجسم الباقي
فلا شك ان الجسم حال بقائه لا بد وان يكون اما متحركا واما ساكنا ثم انا ذكرنا الدلائل
الستة في ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا في الازل قوله انه لا بداية لصحة وجود الحركة
فيلزم صحة كون الحركة ازليا قلنا قد ذكرنا ان الشيء اذا اخذ بشرط كونه مسبوقا
بالعدم فهو مع هذا الشرط لا اول لصحة وجوده ثم انه لم يلزم منه صحة كون هذا الشيء
بهذا الشرط ازليا فكذا ههنا قوله لم قلتم بانه لما صدق على الشيء انه لم يكن كذا ثم
صار كذا فانه تقتضي كون احد الحالتين امرا ثبوتيا قلنا لان احد الحالتين ان كانت
ثبوتية فهو المقصود وان كانت عدمية والحالة الثانية رافعة لها ورافع العدم ثبوت
فالحالة الثانية يجب ان تكون ثبوتية واما النقوض التي ذكرتموها فهو نقوض على
مقدمة بديهية فلا يستحق الجواب قوله الحركة ليست عبارة عن حصول الجوهر في
الحيز الثاني بل عن حالة متقدمة على هذا الحصول وهي انتقاله من الحيز الاول
الى الحيز الثاني قلنا ان الحصول في الحيز الاول لما عدم ففي الان الذي هو اول زمان
ذلك العدم لا بد وان يكون الجسم قد حصل في حيز آخر من حدود المسافة فاذن لا
معنى للحركة الا حصول المماسة الثانية في الان الذي هو اول زمان عدم المماسة
الاولى قوله لم لا يجوز ان يكون تاثير العلة الواجبة لذاتها في وجود ذلك المعلول
الازلي موقوفا على شرط عدمي ازلي فلما زال ذلك الشرط الازلي زال ذلك المعلول
الازلي قلنا شرط التاثير لا يمكن ان يكون عدميا لان قبل حصول ذلك الشرط ان بقيت
العلة موثرة لم يكن ذلك الذي فرضناه شرطا لذلك التاثير شرطا له وان لم تبق العلة

موثرة

موثرة فح تكون مؤثرية تلك العلة في ذلك المعلول معلولة لذلك العدم فيكون
العدم علة للامر الوجودي وهو محال واما النقوض التي ذكرتموها على قولنا
الازلي لا يزول فهي غير واردة وذلك لان الذي وقع فيه التغير هو النسب والاضافات
والنسب لا وجود لها في الاعيان قوله لو افترض في كل متحيز جانبان يلزم ان يكون كل
متحيز قابلا للقسمة لا الى نهاية قلنا ان من المعلوم بالضرورة ان كل متحيز فان الجانب
الذي منه يلي السماء غير الجانب الذي منه يلي الارض وما كان معلوم الثبوت بالبديهة
لا يمكن انكاره **البرهان الثاني** في اثبات حدوث الاجسام نقول الاجسام
متناهية في المقدار وكل ما كان متناهيا في المقدار فهو محدث فالاجسام محدثة
والذي يدل على ان الاجسام متناهية في المقدار وجهان الاول ان الاجسام
لو كانت غير متناهية امكن ان نفرض فيها خطان متوازيان احدهما غير متناه
والاخر متناه فاذا زال الخط المتناهي عن الموازاة الى المسامتة فلا بد وان
يحدث في الخط الذي هو غير متناه نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن ذلك محال
في الخط الذي غير متناه لان كل نقطة فرضناها فيه وجعلناها اول نقطة
المسامتة كانت المسامتة مع النقطة التي فوقها حاصلة قبل المسامتة معها
فاذن يلزم ان تحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة وان لا
تحصل وهو محال وهذا المحال انما لزم من فرضنا ذلك الخط غير متناه فاذن فرض
الخط الغير المتناهي وجب ان يكون باطلا محالا الوجه الثاني في بيان ان
الاجسام يجب ان تكون متناهية لو كانت الاجسام غير متناهية امكننا ان نفرض
فيها خطا غير متناه ولكن ذلك الخط خط ا ج د ب ويمكننا ان نفرض في
وسط هذا الخط نقطتين احدهما نقطة ج والاخرى نقطة د فنقول خط
ج ا من جانب ج متناه ومن جانب ا غير متناه وخط د ا ليس كذلك لكن

خط ء ا اقل من خط د ا لمقدار خط ء د وليكن ذلك المقدار شبرا واصلا
واذا تلخص هذا فنقول عدد الاشبار الموجودة في الخط الناقص ان كان مساويا
لعدد الاشبار الموجودة في الخط الزايد كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهذا
مح وان كان انقص منه فذلك التفاوت اما ان يظهر من الجانب المتناهي او من
الجانب الغير المتناهي والاول مح لانا فرضنا التطبيق بحسب مراتب الاعداد
في هذا الجانب المتناهي فوجب ان يظهر التفاوت من الجانب الآخر ومعنى
فرض التطبيق بحسب مراتب الاعداد ان الشبر الاول من هذه الجملة مقابل
بالشبر الثاني من تلك الجملة ولتكن هذه الدقيقة معلومة حتى يتم البرهان فاذا
حصل التطبيق من هذا الجانب وجب ان لا يظهر التفاضل الا من الجانب
الآخر وح ينقطع الجملة الناقصة من ذلك الجانب والزايد زاد عليها بشبر
واحد فتكون الجملة الزائدة ايضا متناهية وهو المقصود فثبت بهذين البرهانين
ان كل جسم متناه في المقدار واما المقدمة الثانية وهي في بيان ان كل ما كان
متناهيا في المقدار فهو محدث والدليل عليه ان كل ما كان متناهيا في المقدار
فانه لا يمتنع في العقل فرض وجوده ازيد من ذلك المقدار بذرة او انقص منه
بذرة والعلم بجواز ذلك ضروري واذا استوت المقادير الثلثة اعني حصول
ذلك القدر وحصول الازيد منه وحصول الانقص منه استحال رجحان ذلك
المقدار على ما هو ازيد منه او انقص منه الا بتخصيص مخصص وايجاد قادر مختار
والا فقد ترجح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو مح وقد بينا
في البرهان الاول ان كل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فاذن قد ثبت
ان كل جسم فهو متناه في المقدار وثبت ان كل ما كان متناهيا في المقدار
فهو محتاج في وجوده الى الفاعل المختار وثبت ان كل ما كان محتاجا في

وجوده الى الفاعل المختار فهو محدث فيلزم الجزم بان كل جسم محدث
وبالله التوفيق البرهان الثالث في حدوث الاجسام ان الجسم لو كان
ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين ولو كان في الازل حاصلا
في حيز معين لامتنع خروجه عنه فكان يلزم ان يمتنع على كل واحد من
افراد الاجسام كونه متحركا ولما كان هذا الثاني باطلا كان القول
بكون الجسم ازليا باطلا اما المقدمة الاولى وهي قولنا الجسم لو كان ازليا
لكان في الازل حاصلا في حيز معين فهي مقدمة بديهية لانا قد ذكرنا
ان المراد من المتحيز ما يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه ههنا او هناك
وكل موجود هذا شانه وصفته فانه لا بد وان يكون مختصا بجهة معينة
ومكان معين فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل حاصلا في
حيز معين ولو كان كذلك لكان حصوله في ذلك الحيز ازليا وقد بينا في
البرهان الاول ان الازلي لا يزول فكان يمتنع عقلا زوال ذلك الحصول
فاذا امتنع زواله امتنعت الحركة عليه فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكانت
الحركة ممتنعة عليه لكن الحركة غير ممتنعة عليه اما في الاجسام المشاهدة
فالحس دال على جواز الحركة عليها واما في الاجسام الغائبة فالبرهان
الذي ذكرناه في البرهان الاول فظهر ان الجسم يمتنع ان يكون ازليا
البرهان الرابع في حدوث ما سوى الله تعالى نقول كل ما سوى الموجود
الواحد فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث فاذن كل ما كان سوى
الموجود الواحد فانه محدث اما المقدمة الاولى وهو قولنا كل ما سوى
الموجود الواحد فهو ممكن لذاته فنقول الدليل عليه لو فرضنا موجودين
يكون كل واحد منهما واجبا لذاته فلا بد وان يكونا متشاركين في

الوجوب الذاتي ولابد وان يكونا غير متشاركين في التعين وبه المشاركة
مغايرا لما به المباينة فاذن كل واحد منهما يكون مركبا من الوجوب الذاتي
الذي به حصلت المشاركة ومن التعين الذي به حصلت المباينة ثم لكن
كل مركب فانه مفتقر في مهيته وتحققه الى كل واحد من مفرداته وكل واحد من
مفرداته مغاير له لان الكل مغاير لكل واحد من اجزائه فاذن كل مركب فانه
مفتقر في تحققه الى غيره وكل مفتقر في تحققه الى غيره فهو ممكن لذاته فاذن
كل مركب فهو ممكن لذاته فاذن لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكان
كل واحد منهما ممكنا لذاته والتالي مح فاذن فرض موجودين واجبي الوجود
يجب ان يكون محالا فثبت ان كل ما سوى الموجود الواحد يجب ان يكون
ممكنا لذاته واما المقدمة الثانية وهو ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه يجب
ان يكون محدثا فالبرهان على صحته ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه مفتقر
في رجحان وجوده على عدمه الى المؤثر وكل ما كان مفتقرا في وجوده الى
المؤثر فانه يجب ان يكون محدثا بيان المقدمة الاولى ان الممكن ما
تكون مهيته قابلة للعدم والوجود على البدل فما كان كذا امتنع رجحان
احد طرفيه على الآخر الا لمؤثر منفصل بيان المقدمة الثانية ان نقول
الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال الوجود او حال العدم وان حصل
حال الوجود فاما ان يحصل حال البقاء او حال الحدوث لا جائز ان يحصل
حال البقاء والا لزم ان يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى موجد يوجده
والى مكون يكونه وذلك مح لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل مح في
بداية العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى المؤثر اما حاصلا
حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون

كل مفتقر في وجوده الى المؤثر ان يكون محدثا فثبت ان كل ما سوى
الواحد ممكن لذاته وثبت ان كل ما كان ممكنا لذاته فهو مفتقر في
وجوده الى المؤثر وثبت ان كل ما كان مفتقرا في وجوده الى المؤثر فهو
محدث فاذن يلزم من هذا البرهان ان كل ما سوى الواحد لابد وان
يكون محدثا وهذا البرهان يفيد حدوث الاجسام والاعراض و
العقول والنفوس والهيولى ويفيد ان واجب الوجود واحد فهذا
برهان عظيم واف باثبات اكثر المباحث الشريفة الالهية فان قيل
لا نم ان ما سوى الواحد ممكن لذاته قوله لو فرضنا موجودين يكون كل
واحد منهما واجبا لذاته لكانا متشاركين في الوجوب الذاتي ومتباينين
في التعين فح يكون كل واحد منهما مركبا وكل مركب ممكن فح يكون الواجب
لذاته ممكنا لذاته قلنا لا نم انه يلزم من فرض كون كل واحد منهما واجبا
لذاته وقوع التركيب وبيانه من وجوه احدها انه بتقدير ان يكون
وجوب الوجود وصفا سلبيا يكون كل واحد منهما مشاركا للآخر في
وصف سلبي ويكون كل واحد منهما مباينا للآخر في تمام المهية والاشتراك
في الوصف السلبي لا يوجب وقوع التركيب في الماهية بدليل ان كل ماهيتين
فلابد وان يشتركا في سلب ما عداهما عنهما فلو كان الاشتراك في السلوب
يوجب وقوع الكثرة في المهية لزم ان يكون كل بسيط مركبا وذلك مح فعلمنا
انه بتقدير ان يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا لا يلزم وقوع الكثرة
في المهية فما الدليل على ان الوجوب ليس وصفا سلبيا ثم الذي يدل على
الوجوب وصف سلبي وجوه احدها ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا لكان
مساويا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها في مهيتها المخصوصة

ومابه المشاركة مغاير لمابه المباينة فالوجوب بالذات لو كان امرا
ثبوتيا لكانت مهيته مغايرة لوجوده فاتصاف مهيته بوجوده اما ان
يكون واجبا واما ان لا يكون فان لم يكن واجبا كان الوجوب الذاتى
ممكن الوجود لذاته فكان الواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا لذاته
وذلك مح وان كان واجبا فهذا الوجوب صفة لاتصاف تلك المهية
بذلك الوجود فيكون وجوب ذلك الوجوب مغايرا له ويكون الكلام
فيه كما فى الاول فيلزم التسل وهو مح وثانيها ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا
لكان اما ان يكون عبارة عن تمام تلك الحقيقة المحكوم عليها بالوجوب و
اما ان يكون جزءا من تلك الحقيقة واما ان يكون امرا خارجا عن تلك
الحقيقة والاقسام الثلثة باطلة فالقول بكون الوجوب امرا ثبوتيا باطل
انما قلنا انه يمتنع ان يكون الوجوب تمام تلك المهية وذلك لان تلك
المهية محكوم عليها بانها واجبة والموضوع يمتنع ان يكون عين المحمول
ولان مهية واجب الوجود غير معلومة والوجوب معلوم والمعلوم
ليس نفس ما هو غير معلوم وانما قلنا انه يمتنع كون الوجوب جزءا من
تلك الحقيقة لان على هذا التقدير تكون تلك الحقيقة مركبة وقد بينتم
ان كل مركب فهو ممكن فاذن يلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا
لذاته وانما قلنا انه يمتنع كون الوجوب صفة خارجة عن الحقيقة لان
كل ما كان صفة خارجة عن الحقيقة مفتقرة اليها كان تحققه متوقفا
على تحقق تلك الحقيقة وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته فذلك الوجوب
بالذات ممكن بالذات واذا كان الوجوب ممكنا بالذات كان الواجب بالذات
اولى ان يكون ممكنا بالذات فثبت ان الاقسام الثلثة باطلة

فكان القول بكون الوجوب امرا ثبوتيا باطل وثالثها ان الوجوب محمول
على العدم والمحمول على العدم يمتنع ان يكون ثابتا فالوجوب يمتنع ان يكون ثابتا
وانما قلنا ان الوجوب محمول على العدم لان كل ما يصدق عليه انه يمتنع ان يوجد
يصدق عليه انه يجب ان لا يوجد فالوجوب محمول على ما لا وجود له فثبت
ان مفهوم وجوب محمول على العدم وانما قلنا ان المحمول على العدم يمتنع ان
يكون ثابتا لانه ثبت فى بداية العقول ان قيام الصفة الموجودة بالنفى المحض
مح فثبت بهذه البراهين الثلثة ان الوجوب صفة عدمية وثبت ان
الاشتراك فى الصفة العدمية لا يوجب وقوع التركيب فى ماهيتهما والله اعلم

وما ذكرته فى الماهية ثبت انه لا يلزم من اشتراك الشيئين فى الوجوب ح ح ح

السؤال الثانى سلمنا ان الوجوب صفة ثبوتية لكن لا نم ان التعين امر ثبوتى
بل نقول ان التعين ليس بامر ثبوتى واذا كان كذلك لم يلزم من حصول المباينة
فى التعين وقوع التركيب فى المهية والذى يدل على ان التعين ليس امرا ثبوتيا
وجوه **احدها** ان تعين كل شئ متعين غير تعين المتعين الآخر والا لكان
تعين كل شئ عين تعين غيره وعلى هذا التقدير يلزم ان تكون الاشياء كلها
معينة بتعين واحد وهو مح واذا ثبت هذا فنقول افراد التعينات متساوية
فى ماهية كونها تعينا وكل واحد من تلك الافراد مباين للاخر بتعينه فيلزم ان
يكون تعين التعين زائدا عليه ثم الكلام فى الثانى كما فى الاول فيلزم التسل وهو مح
وثانيها وهو ان التعين لو كان زائدا على الذات لكان اختصاص ذلك
الزائد المسمى بالتعين بهذه الذات دون تلك الذات يتوقف على امتياز هذه
الذات عن تلك الذات لكن امتياز هذه الذات عن تلك الذات يتوقف على تعين
هذه الذات وتلك الذات فلو كان تعين هذه الذات وتعين تلك الذات معللا
بذلك الزائد وقع الدور وهو مح **وثالثها** لو كان التعين وصفا زائدا على الذات

لكان المتعين لم يكن في نفسه شيئا واحدا بل كان شيئين احدهما تلك الذات و
الثاني الصفة المسماة بالتعين القائم بالذات واذا كان شيئين فلكل واحد منهما
تعين فلا يكون ذلك الشيء اثنين بل اربعة ثم لكل واحد من تلك الاربعة تعين آخر فلا
يكون ذلك اربعة بل ثمانية وهلم جرا فيلزم في ذلك الشيء الذي حكمنا عليه بانه واحد انه
ليس بواحد بل اعداد غير متناهية وذلك مح لان الواحد لا يكون عددا وايضا
فالكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فلا بد هناك من وحدة لكن تلك الوحدة لها تعين
فلا تكون الوحدة وحدة هذا خلف **ورابعها** ان التعين عبارة عن انه ليس هو ذلك
الآخر ومفهوم انه ليس هو ذلك الآخر مفهوم سلبي لا ثبوتي فثبت بهذه الدلائل ان
التعين يمتنع ان يكون امرا ثبوتيا واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يوجد الشيئان
اللذان يكون كل واحد منهما واجبا لذاته انهما مشتركان في تمام الماهية وهي الوجوب
ومتباينان بالتعين الا ان التعين امر عدمي وعلى هذا التقدير لا يلزم
وقوع الكثرة والتركيب في الماهية سلمنا انه يلزم من حصول الاشتراك في الوجوب
وحصول التباين في التعين وقوع الكثرة في الماهية لكن هذه الكثرة لازمة
سواء قلنا بان واجب الوجوب واحد او لم نقل به **السؤال الثالث**
من وجوه انه لا شك ان هنا لوازم وملزومات فان الثلثة مستلزمة
لذاتها لمعنى الفردية والاربعة مستلزمة لذاتها لمعنى الزوجية والسواد لذاته
مناف للبياض فهذه الاستلزامات الذاتية وجوبات ذاتية وهي انواع كثيرة
فاذن واجب الوجود بذاته اكثر من واحد **وثانيها** هب ان الواجب بذاته
ليس الا الواحد لكن الواجب لغيره فيه كثرة ثم الواجب بذاته يشارك الواجب بغيره
في مسمى كونه واجبا ويمتاز عنه بخصوص كونه واجبا لذاته وما به المشاركة

مغاير لما به المباينة فالوجوب بالذات مركب في ماهيته وح تعود المحالات المذكورة
ان واجب الوجود لذاته يساوي في كونه موجودا سائر الموجودات ويباينها بتعينه
فذلك التعين اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا فان كان التعين سلبيا يكون هو من
حيث انه هو عدما او لا وجودا وذلك مح وان كان ذلك التعين الذي باين غيره
امرا ثبوتيا فاذن هو مركب عن الوجود الذي به شارك غيره وعن التعين الذي
به امتاز عن غيره فيلزم وقوع الكثرة في ذاته **السؤال الرابع** هب انه يلزم من ذلك
وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما لكن لم لا يجوز ان يوجد كل واحد من جزئي
واجب لذاته وذلك لان الكل المجموع يجب لوجوب جزئيه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم منه
محذور اصلا سلمنا ان كل ما سوى الواحد ممكن لذاته فلم قلتم ان كل ممكن لذاته
محدث قوله لان كل ما كان ممكنا لذاته فانه محتاج الى المؤثر وكل محتاج الى المؤثر
فهو محدث قلنا اما المقدمة الاولى وهي ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه محتاج الى
المؤثر فسياتي البحث عنها في مسئلة اثبات الصانع واما المقدمة الثانية
وهي قوله ان كل ما كان محتاجا الى المؤثر فهو محدث فهذا ممنوع قوله حاجة الاثر
الى المؤثر اما ان تحصل حال البقاء او حال الحدوث او حال العدم قلنا الكلام عليه
من وجهين الاول انه منقوض بالمعلول فانه يبقى مفتقرا الى العلة حال بقائه
وكذلك المشروط يبقى مفتقرا الى الشرط حال بقائه وكذا عالمية الله تعالى معللة بعلمه
مع كون كل واحد منهما ازليا ومن النقوض اللازمة انى اريد ببقاء الشيء
اما على وجوده او على عدمه وبقاء الشيء على وجوده يمتنع ان يكون صفة
زائدة على ذاته لانه لا معنى للبقاء الا نفس حصوله في الزمان الثاني و
حصول الشيء في الزمان لو كان زائدا عليه لكان ذلك الزائد حاصلا في
ذلك الزمان ويلزم التسلسل وهو مح واما بقاء الشيء على عدمه يمتنع ان يكون
وصفا ثبوتيا زائدا عليه والا لزم قيام الموجود بالمعدوم ولما ثبت ان
الانسان قد يريد بقاء الشيء وثبت ان بقاء الشيء نفس ذات الشيء ثبت

ان الارادة قد يتعلق بالشيء وقد يتعلق بالشيء حال بقائه الوجه الثاني من الكلام
على ذلك الدليل انا نعارضه بوجوه اخر من الدلايل الوجه الاول ان علم الفعل
ينافي وجوده وعدم الفاعلية ينافي حصولها ومنافي الشيء يمتنع ان يكون شرطا له
لكون الفعل فعلا ولكون الفاعل فاعلا فاذن كون الفعل فعلا وكون الفاعل
فاعلا ممكن التحقق بدون العدم السابق وذلك هو المطلوب الوجه الثاني
ان الاثر حال بقائه ممكن الوجود فلا بد له من مؤثر فالشيء حال بقائه مفتقر
الى المؤثر انما قلنا ان الاثر حال بقائه ممكن الوجود لان المراد من الامكان
كون تلك الماهية بنفسها قابلة للعدم والوجود وكونها في نفسها غير متابية من
الامرين فتلك الماهية من حيث هي هي ان كانت متابية من قبول العدم وجب
ان يكون كذلك وان كانت هويتها من حيث هي هي لا يتابى عن قبول العدم كانت
هذه الحالة باقية ابدا فكان ممكنا ابدا واما ان الممكن لا بد له من مؤثر فهو ظاهر
واذا ظهرت المقدمات ثبت ان الممكن حال بقائه مفتقر الى المؤثر وذلك
يقدح في ان الافتقار الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث الوجه الثالث ان الحدوث
عبارة عن كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه وهذه المسبوقية صفة من صفات
الشيء ونعت من نعوته وصفة الشيء مفتقرة الثبوت الى تحقق الموصوف
فحدوث الشيء مفتقر الى وجوده ثم ان وجوده مفتقر الى تاثير المؤثر فيه
الذي هو مفتقر الى احتياج الاثر الى المؤثر الذي هو مفتقر الى علة ذلك
الاحتياج والى جزء تلك العلة والى شرط تلك العلة فلو كان الحدوث علة للحاجة
او جزءا من تلك العلة او شرطا لتلك العلة لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب
وهو مح فعلمنا انه لا عبرة بالحدوث في حصول احتياج الاثر الى المؤثر الوجه
الرابع وهو ان الممكن الخاص هو الذي يصدق عليه انه يمكن وجوده و
يمكن عدمه اذا ثبت هذا فنقول كون العدم ممكنا اما ان يكون محوجا له الى
المؤثر او لا يكون كذلك فان كان الاول فالعدم الممكن المستمر من الازل الى الآن

محتاجا الى المرجح فثبت ان الشيء حال استمراره قد يفتقر الى المؤثر
وان كان الثاني فهو باطل لان ماهية الامكان الخاص واحدة في جانبي
الوجود والعدم فان لم يكن في جانب العدم محوجا الى المرجح فكذا في
جانب الوجود وجب ان لا يحوج الى المؤثر وح يلزم استغناء الممكن
عن المؤثر وهو مح الوجه الخامس وهو ان الممكنات لا بد من انتهائها
في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود فنقول واجب الوجود اما ان يكون
مستجمعا لجميع الامور المعتبرة في المؤثرية في الازل او ما كان مستجمعا
لجميع تلك الامور في الازل فان كان الاول لزم من دوامه دوام جميع
تلك الامور المعتبرة في المؤثرية دوام آثاره وعلى هذا التقدير ثبت ان
استناد الاثر الى المؤثر لا يتوقف على كون الاثر حادثا واما ان قلنا بانه
ما كان مستجمعا في الازل لجميع تلك الامور المعتبرة في المؤثرية فح يكون حصول
تلك الامور المعتبرة في المؤثرية حادثا ثم الكلام في كيفية حدوثها كما في الاول
فيلزم التس وهو مح الوجه السادس انا لو فرضنا تصورنا محدثا مع وجوب
ان يحدث لذاته قطعنا بانه لا حاجة به في حدوثه الى مرجح لانه لما كان مرجحا
لذاته وبذاته يمتنع استناده الى المؤثر الخارجي واما اذا تصورنا موجودا
باقيا واعتقدنا ان الوجود بالنسبة اليه كالعدم قطعنا بانه لا بد له من
المرجح وهذا يدل على ان علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث الوجه السابع
ان المحدث له امور ثلثة الوجود الحاصل في الحال والعدم السابق وكون هذا الموجود
مسبوقا بذلك العدم فنقول المحتاج الى المؤثر ليس هو العدم السابق فانه نفي
محض وهو مناقض لحصول التاثير وليس هو ايضا كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم
فان كون هذا الموجود مسبوقا بالعدم امر واجب لذاته ممتنع التغير والواجب لذاته

لا يحتاج الى المؤثر فلم يبق الا ان يق المحتاج الى المؤثر هو الوجود الحاصل في
الحال فنقول لا يجوز ان يكون المحتاج الى المؤثر مطلق الوجود والا لكان الواجب
لذاته مفتقرا الى المؤثر وهو مح ولما بطل هذا القسم لم يبق الا ان يق المحتاج الى
المؤثر هو الوجود الممكن وان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار بالكلية
الوجه الثامن ان الصفات الخارجية اللازمة للماهية كالزوجية للاربعة و
الفردية للخمسة لابد وان يكون ممكنة في نفسها لانه لا يعقل وجود هذه الصفات على
سبيل الاستقلال والانفراد بل لا يعقل ثبوتها الا عارضة لهذه الماهيات
وكل ما لا يكون مستقلا بنفسه ولا منفردا بذاته فانه لابد وان يكون ممكنا لذاته
واجبا بغيره فاذن هذه اللوازم معلولة لتلك الماهيات ثم ان تلك الماهيات قط ما
كانت خالية عن هذه اللوازم فان الاربعة لا يعقل ان تكون منفكة عن الزوجية
والخمسة لا تكون منفكة عن الفردية فقد ثبت في هذه الصور استناد الشيء الى غيره
مع كون الاثر دائما بدوام المؤثر فهذه الدلايل الثمانية دالة على انه لا يلزم من
افتقار الشيء في وجوده وثبوته الى غيره كون الاثر حادثا ثم نقول ما ذكرتم من
الدلالة منقوض بكون الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة فان علم الله تعالى كان
واجبا لذاته وذاته ايضا واجبة لذاتها فقد حصل موجودان كل واحد منهما واجب
لذاته وذلك يبطل المقدمة الاولى من مقدمات دليلكم وان كان علم الله تعالى
ليس واجبا لذاته بل ممكنا لذاته واجبا بوجود ذاته مع علمه قديم كان ذلك اعترافا
بكون الاثر والمؤثر دائمين وذلك يبطل المقدمة الثانية من مقدمات دليلكم
الجواب قوله ما الدليل على ان الوجوب امر ثبوتي قلنا يدل عليه وجهان
الاول ان الوجوب يؤكد الوجود فلو كان الوجوب عدميا لكان احد النقيضين
سببا لتأكد الاخر وانه مح الثاني ان الوجوب يناقض اللاوجوب والداخل تحت

اللاوجوب

اللاوجوب اما الممتنع واما الممكن الخاص والممتنع معدوم والممكن الخاص
يجوز ان يكون معدوما فاذن اللاوجوب محمول على المعدوم فيكون معدوما
واذا كان اللاوجوب معدوما كان الوجوب موجودا ضرورة ان احد النقيضين لابد
وان يكون ثابتا واما المعارضات فانها باسرها معارضة بوجه واحد وهو ان
الوجوب لو كان عدما محضا في الخارج لم يكن الشيء في الخارج موصوفا بانه واجب و
هذا يقتضي نفي واجب الوجود لذاته وانه مح قوله ما الدليل على ان التعين امر ثبوتي
قلنا الدليل عليه ان هذا الانسان يساوي ذلك الانسان في كونه انسانا ولا يساويه في كونه
هذا وذاك وما به المشاركة غير ما به المباينة فالتعين امر زائد على الماهية ثم ذلك الزائد
لا يجوز ان يكون عدميا ويدل عليه وجهان الاول ان التعين جزء من ماهية المعين والمعين
من حيث انه ذلك المعين موجود وجزء الموجود موجود فالتعين امر موجود الثاني ان التعين
لو كان عدميا لم يكن عدم اي تعين اتفق بل كان عبارة عن كون هذا الشيء ليس هو
ذلك الشيء فاذن فسرنا تعين هذا بعدم تعين ذاك فتعين ذاك ان كان عدميا كان
تعين هذا عدما للعدم وعدم العدم وجود فتعين هذا امر موجود واذا كان تعين ذاك
امرا وجوديا كان ذلك التعين امرا موجودا فثبت ان كون احد التعينين امرا موجودا
صحيح واذا كان كذلك وجب ان يكون كل تعين امرا موجودا لان حقيقة التعين حقيقة
واحدة لا تختلف بصورة وصورة واما المعارضة الاولى فجوابها ان الماهية و
التعين اذا اجتمعا فبانضياف التعين الى الماهية صارت الماهية معينة وبانضياف
الماهية الى التعين صار التعين متعينا وبهذا الطريق ينقطع التسلسل لا يقال انه لم
يلزم التسلسل لكنه يلزم الدور لانا نقول الدور انما يلزم لو كانت ماهية كل واحد منهما سببا
لماهية الاخر لكنا لا نقول كذلك بل نقول ماهية كل واحد منهما سبب لتعين الاخر وذلك لا يوجب الدور و

بهذا الطريق نجيب عن بقية المعارضات قوله كون الثلثة فردا والاربعة زوجا امور
واجبة بذواتها فاذن واجب الوجود اكثر من واحد قلنا مرادنا من قولنا واجب
الوجود لذاته الموجود الذي يكون مستقلا ومستبدا بذاته وتحققه وهذه الصفات
تكون لاحقة للمهيات فلا تكون واجبة لذواتها قوله الواجب لذاته يشارك الواجب بغيره في
مسمى الوجوب قلنا لكنه عينا نخصه بقيد سلبي وعلى هذا التقدير لا يلزم الكثرة قوله
الواجب لذاته يشارك الممكن لذاته في مسمى الموجودية ويخالفه في التعين فيلزم الكثرة
قلنا مذهبنا ان الوجود الذي به المشاركة مغاير للمهية المخصوصة التي بها المخالفة لكن
لم لا يجوز ان يكون تلك المهية مستلزمة لذلك الوجود الا انه يبقى ههنا اشكال وهو انكم لما
جعلتم تلك المهية علة لذلك الوجود مع كون المهية والوجود امرين فقد اعترفتم بان استناد
الاثر الى المؤثر لا يتوقف على الحدوث وهذا الاشكال مما نستخير الله تعالى فيه قوله لم لا يجوز
ان يكون كل واحد من الموجودين الواجبين مركبا من الوجوب الذي به المشاركة ومن
التعين الذي به المباينة الا ان كل واحد من هذين الجزئين يكون واجبا لذاته وح
يكون المركب واجبا لوجوب كل واحد من جزئيه قلنا هذا باطل من وجهين الاول
وهو انا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته لزم كون كل واحد منهما
مركبا وكل مركب ممكن فيلزم ان يكون الواجب لذاته غير واجب لذاته وذلك مح واذا
لزم المح من هذا القدر كفانا هذا القدر في تقرير الطط الوجه الثاني لو فرضنا كل
واحد من ذينك الجزئين واجبا فهما يشتركان في الوجوب ويتباينان بالخصوصية فيلزم
كون كل واحد من ذينك الجزئين مركبا من اجزاء لا نهاية لها وانه مح واما الوجوه التي ذكرتموها
في بيان ان الافتقار قد يحصل حال البقاء فنقول ان دليلنا اقوى من الوجوه التي
ذكرتم وذلك لانا اذا اسندنا الباقي حال بقائه الى المؤثر فذلك المؤثر اما ان لم

يصدر عنه اثر او يصدر عنه اثر فان لم يصدر عنه اثر لم يكن مؤثرا وان
صدر عنه اثر فذلك الاثر اما ان يصدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك فان صدق
عليه انه كان حاصلا قبل ذلك فح يلزم ان يأتي المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا
كان ذلك الشيء حاصلا قبل ذلك وهذا غير معقول واما ان صدق عليه انه
ما كان حاصلا قبل هذا الوقت فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فكان المفتقر
الى المؤثر هو الحادث لا الباقي فهذه نكتة جلية في بيان ان اسناد الاثر الى المؤثر
لا يحصل الا حال الحدوث واما الجواب عن تلك الوجوه على سبيل التفصيل فمذكور
في المطولات قوله هذا اشكل بكونه تع عالما بالعلم قادرا بالقدرة قلنا هذا
السؤال صعب وهو مما نستخير الله تعالى فيه **البرهان الخامس** في حدوث
الاجسام لو كان الجسم قديما لكان قدمه اما ان يكون عين كونه جسما واما
ان يكون مغايرا لكونه جسما والقسمان باطلان فبطل القول بكون الجسم قديما اما
قلنا انه لا يجوز ان يكون قدم الجسم عين كونه جسما لانه لو كان كذلك لكان العلم بكونه
جسما علما بكونه قديما وكما ان العلم بكونه جسما ضروري لزم ان يكون العلم
بكونه قديما ضروريا ولما بطل ذلك فسد هذا القسم وانما قلنا انه لا يجوز ان
يكون قدم الجسم زايدا على كونه جسما لان ذلك الزايد ان كان قديما لزم ان يكون
قدمه زائدا عليه ولزم التسلسل وان كان حادثا فكل حادث فله اول وكل قديم فلا
اول له فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث لزم ان يكون ذلك الشيء له اول وان
لا يكون له اول وهو مح فان عارضونا بكونه حادثا قلنا الحادث عبارة عن مجموع
الوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق بخلاف القديم فانه لا معنى له الا نفس
وجوده فظهر الفرق وهذا وجه جدلي وفيه مباحث دقيقة وليكن هذا
آخر كلامنا في شرح دلايل حدوث الاجسام واحتج القائلون بالقدم بوجوه

في الحال والعدم السابق ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل صح

الاول لا شك ان الممكنات ينتهي في سلسلة الواجب الى واجب الوجود
فنقول كل ما لا بد منه في كونه تع مؤثرا في آثاره اما ان يق انه كان حاصلا في
الازل او ما كان حاصلا في الازل فان كان كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا في
الازل فاما ان يجب مع حصولها حصول الاثر او لا يجب فان وجب لزم
من دوامه دوام آثاره وان لم يجب كان وجوده مع عدم تلك الاثار جائزا
فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الآثار
وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بالوجود دون الوقت الآخر اما ان
يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر واما ان
لا يكون كذلك فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان
حاصلا قبل ذلك فاذن كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل و
كنا قد فرضنا حاصلا هف وان كان الثاني كان ذلك ترجيحا لاحد طرفي
الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح اصلا وهو مح هذا اذا قلنا بان
كل ما لا بد منه في المؤثرية كان حاصلا في الازل اما اذا قلنا بانه ما كان ذلك
حاصلا في الازل فحدوثه في لا يزال بعد ان لم يكن اما ان يفتقر الى مؤثر
او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن مرجح وان افتقر نقلنا الكلام
الى كيفية احداث تلك الامور ويلزم التسلسل وهو مح هذا هو العمدة الكبرى
للقوم اجاب المتكلمون عنها من وجوه احدها لم لا يجوز ان يق العالم انما
حدث في الوقت المعين لان ارادة الله تع تعلقت بايجاده في ذلك الوقت دون
ساير الاوقات وليس لاحد ان يقول فلم تعلقت الارادة باحداث العالم في ذلك
الوقت ولم تتعلق ارادته باحداثه في ساير الاوقات وذلك لان تلك الارادة
لعينها ولماهيتها المخصوصة اقتضت التعلق باحداث العالم في ذلك الوقت

والمهيات

والمهيات لا تعلل وثانيها انه تع عالم بجميع الجزئيات وكان علمه القديم متعلقا
بان العالم في اي الاوقات يوجد وفي ايها لا يوجد والارادة لا تتعلق بالشيء
الا على وفق العلم فلهذا السبب تعلقت ارادة الله تع باحداث العالم في الوقت الذي
علم وقوعه فيه ولم تتعلق باحداثه في ساير الاوقات وثالثها لم لا يجوز ان يق ان
ذلك الوقت يختص بحكمة خفية لاجلها خصص الله تع احداث العالم بذلك الوقت
دون ساير الاوقات واذا كان هذا الاحتمال قائما سقطت المطالبة ورابعها
ان احداث العالم في الازل مح لان الاحداث عبارة عن جعله موجودا بعد ان كان معدوما
وذلك يستدعي صحة سبق العدم والازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير فكان الجمع بينهما مح
وخامسها ان العالم قبل ذلك الوقت ما كان ممكنا بل كان ممتنعا ثم انقلب ممكنا في
ذلك الوقت وسادسها ان القادر المختار يمكنه ان يرجح احد المقدورين على
الآخر من غير مرجح كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع
الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر من غير مرجح والعطشان اذا خير بين
قدحين متساويين فانه يختار احدهما على الآخر من غير مرجح قالت الفلاسفة
لو تأملتم حق التامل في الحجة التي ذكرناها لما اوردتم هذه الاجوبة وذلك لان
حاصل هذه الاجوبة يرجع الى حرف واحد وهو ان كل ما لا بد منه في ايجاد العالم
ما كان حاصلا في الازل اما الجواب الاول فلانكم قلتم بان ارادة الله تع تعلقت
بايجاد العالم في ذلك الوقت المعين وذلك الوقت المعين ما كان حاصلا في الازل
فاذن العالم انما لم يوجد في الازل لان حصول ذلك الوقت شرط وذلك الوقت ما كان
حاضرا في الازل ففات الايجاد لفوات شرطه واما الجواب الثاني فهو ان الوقت الذي
علم الله تع ان العالم يوجد فيه شرط لوجود العالم وذلك الوقت ما كان حاضرا
في الازل فالعالم لم يوجد لان شرط الحصول ما كان حاضرا واما الجواب الثالث

فهو ان شرط دخول العالم في الوجود حضور ذلك الوقت المشتمل على تلك الصحة وذلك
الوقت ما كان حاضرا في الازل فالعالم لم يحصل لان شرط حصوله ما كان ثابتا
واما الجواب الرابع فهو ان انقضاء الاول شرط الايجاد وهذا الشرط ما كان حاصلا
في الازل ففات الايجاد لفوات شرطه واما الجواب الخامس فهو ان حضور الوقت الذي
حدث فيه امكان العالم شرط الايجاد وهذا الشرط ما كان حاصلا في الازل ففات
الايجاد لفوات شرطه واما الجواب السادس وهو ان القادر يرجح احد مقدوريه
على الآخر لا لمرجح فمعناه ان دخول العالم في الوجود يتوقف على ذلك الترجيح ثم ان
ذلك الترجيح ما كان حاصلا في الازل ففات الايجاد لفوات شرطه فثبت ان هذه
الاجوبة الستة كلها راجعة الى حرف واحد وهو اختيار احد القسمين المذكورين
في تلك الحجة وهو ان كل ما لا بد منه في المؤثرية لم يكن حاصلا في الازل لكنا ذكرنا
هذا القسم وابطلناه بان تلك الامور لما لم تكن حاصلة في الازل ثم حدثت
فان كان حدوثها غنيا عن المرجح لزم نفي الصانع وان افتقر الى المرجح عاد القسم
الاول فيه ولزم التسلسل فهذه الاجوبة ليست اجوبة عن تلك الحجة البتة واصلا ثم انا بعد
هذا نبطل كل واحد من تلك الوجوه على سبيل التفصيل اما الجواب الاول فهو ضعيف
من وجهين الاول ان الارادة القديمة المتعلقة بايجاد العالم في الوقت المعين اما
ان تكون صالحة للتعلق بايجاد العالم في وقت آخر واما ان لا تكون صالحة لذلك فان
كان الحق هو الاول كانت الارادة صالحة للتعلق بايجاد العالم في هذا الوقت و
صالحة للتعلق بايجاد العالم في ساير الاوقات فترجح بعض التعلقات على ما سواه ان
لم يفتقر الى المرجح فقد ترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال وان افتقر الى المرجح كان
الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وان كان الحق هو القسم الثاني وهو ان تلك
الارادة المتعلقة بايجاد العالم في ذلك الوقت ما كانت صالحة للتعلق بايجاد العالم

في وقت آخر فح لا يكون هذا المؤثر فاعلا مختارا بل مؤثرا موجبا بالذات واذا
كان موجبا امتنع تخلف المعلول عنه فهذا يقتضي القول بقدم العالم لا بحدوثه
الثاني ان تعلق ارادة الله تعالى بايجاد العالم اما ان لا يكون مشروطا بوقت معين واما
ان يكون مشروطا بوقت معين فان لم يكن مشروطا بوقت معين فهذا معناه انه تعالى اراد في
الازل ايجاد العالم من غير ان تكون تلك الارادة مختصة بوقت معين واذا كانت الارادة
غير مقيدة بوقت معين البتة وما كانت مشروطة بشرط فات البتة وجب حصول المراد
مع هذه الارادة وكان القدم لازما واما ان كان الارادة مشروطة بوقت معين مثل ان يقول
انه تعالى اراد ايجاد العالم في وقت معين فذلك الوقت ان كان حاضرا في الازل لزم حصول
ذلك المراد في الازل وان لم يكن حاضرا في الازل كان حادثا فح ننقل الكلام الى كيفية
ارادته احداث ذلك الوقت فان كانت تلك الارادة مشروطة بوقت آخر لزم التسلسل وهو محال
واما الجواب الثاني فهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان العلم بحدوث العالم في ذلك
الوقت تبع لحدوث العالم في ذلك الوقت لان العلم يتبع المعلوم وحدوث العالم في
الوقت تبع للارادة احداثه في ذلك الوقت فلو جعلنا الارادة احداثه في ذلك الوقت تبعا
لعلمه بوقوع العالم في ذلك الوقت لزم الدور الثاني ان علم الله تعالى لما تعلق
بحدوث العالم في وقت معين وبعدم حدوثه في وقت آخر وتغير المعلول محال فح يمتنع
عقلا ان يحدثه في الوقت الذي علم ان لا يحدث فيه فهذا المؤثر لا يكون فاعلا بل موجبا
بالذات واما الجواب الثالث وهو ان حدوث العالم انما اختص بذلك الوقت لاختصاص
ذلك الوقت بمصلحة لا توجد في ساير الاوقات فهو ضعيف من وجهين الاول
ان حدوث العالم لما توقف على حضور ذلك الوقت المختص بتلك الحكمة فحدوث ذلك
الوقت ان كان لا لمحدث فهو نفي الصانع وان كان لمحدث فالسؤال عائد في انه لم يحدث
قبل ذلك او بعده ويلزم التسلسل ايضا فالمصلحة الحاصلة في ذلك الوقت ان كانت حاصلة

قبل ذلك فالاجل حدوث العالم كان حاصلا قبل ذلك الوقت فيلزم ان يحدث العالم
قبل ان حدث وذلك مح وان قلنا ان تلك المصلحة ما كانت حاصلة قبل ذلك وانما
حصلت في ذلك الوقت فاما ان يق انه حدثت تلك المصلحة في ذلك الوقت مع
وجوب ان يحدث او مع جواز ان يحدث فان كان الاول فقد جوزتم ان يحدث الشئ لذاته
واذا جاز ذلك في بعض الامور جاز مثله في كلها ويلزم نفي الصانع وهو مح وان
كان الثاني افتقر اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة الى مخصص آخر والكلام فيه
كما في الاول ولزم التس وهو مح الثاني وهو ان مع العلم باشتمال ذلك الوقت على
تلك المصلحة اما ان يكون الترك ممكنا او لا يكون ممكنا فان لم يكن ممكنا كان المؤثر
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وان كان الترك ممكنا فلما كان الفعل والترك
ممكنين مع ذلك الداعي فان توقف على مرجح اخر كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم التس
وان لم يتوقف كان الممكن واقعا لا عن مرجح لا يق الفعل مع هذا الداعي يصير اولى
بالوقوع ولا ينتهي الاولوية الى حد الوجوب لانا نقول القول بهذه الاولوية سيأتي
ابطاله ان شاء الله تعالى في مسئلة خلق الافعال واما الجواب الرابع وهو ان حضور
الازل كان مانعا من الايجاد فهو ايض ضعيف من وجهين الاول ان مسمى الازل
الذي جعلتموه مانعا من الايجاد اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان
الاول امتنع زواله وكان يجب ان لا يزول ذلك الامتناع هف وان كان ممكنا
لذاته فلا بد لحصوله من سبب والكلام فيه كما في الاول ولا ينقطع حتى ينتهي
الى الواجب لذاته وح يعود المحذور والمذكور الثاني ان الازل نفي محض والنفي
المحض لا يكون فيه اختلاف وامتياز فامتنع كونه مانعا من الفعل والايجاد واما الجواب
الخامس وهو ان العالم ما كان ممكن الوجود قبل ان وجد فهو ايض ضعيف من
وجهين الاول ان هذا يقتضي ان يق انه كان ممتنع الوجود لذاته ثم انقلب

ممكنا لذاته وهذا يقتضي انقلاب الحقايق وهو مح الثاني ان حال المهية من حيث
هي هي لا تختلف فان ثبت كونها قابلة للوجود في بعض الاوقات ثبت انها من حيث هي هي
قابلة للوجود ابدا فيمتنع ان يكون حصول ذلك الامكان مخصوصا بوقت دون
وقت واما الجواب السادس وهو قولهم القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر
من غير مرجح فهو ايض ضعيف من وجهين الاول انهما استويا الامران بالنسبة اليه
ثم وقع احدهما دون الآخر من غير مرجح كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا لا اختياريا
وان جاز ذلك فليجز مثله في ساير الحوادث وذلك يقتضي استغناء الحادث عن
المرجح الثاني وهو ان القادر على الفعل والترك اذا استوى الفعل والترك بالنسبة
اليه فاما ان يق انه لا يترجح احد الطرفين على الآخر الا اذا خص ذلك القادر ذلك
الطرف بنوع ترجيح او يق انه يترجح احد الطرفين على الآخر وان لم يخص ذلك القادر
ذلك الطرف بنوع ترجيح فان كان الاول فح يتوقف رجحان ذلك الطرف على الطرف
الآخر على انضياف ذلك المرجح اليه وح يعود الاشكال من الرأس وهو ان المرجح
هل كان حاصلا في الازل او ما كان حاصلا وان كان الحق هو الثاني كان معناه
انه يترجح احد مقدوريه على الآخر من غير ان يكون ذلك الرجحان بسبب ترجيحه
فح لا يكون ذلك الفعل واقعا بايقاعه بل يكون واقعا من غير سبب وذلك
يقتضي استغناء الفعل عن الفاعل وبهذا الحرف يظهر ضعف كلامهم في
التمثيل بالهارب من السبع اذا عن له طريقان وبالعطشان اذا خير بين شرب
قدحين لان في هذه الصور كل احد يعلم انه ما لم يحضر في قلبه ارادة الذهاب في
احد الطريقين وارادة شرب احد القدحين فانه لا يترجح ذلك الطريق على الثاني
ولا يترجح ذلك القدح على الثاني فظهر بهذا ان حصول الترجيح من غير مرجح
اما ان يكون محالا واما ان يلزم منه نفي المؤثرات والتاثيرات ويوجب نفي الصانع

بالكلية وهو باطل فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة وهي في الحقيقة اعظم
شبه الفلاسفة في هذه المسئلة **الشبهة الثانية** لهم في المسئلة قالوا
المفهوم من كون الواجب مؤثرا في العالم امر مغاير لذات واجب الوجود ولذات
العالم ويدل عليه وجوه احدها انه يمكننا ان نعقل ذات واجب الوجود
ونعقل ذات العالم مع الشك في ان واجب الوجود مؤثر في العالم ام لا او مع
الشك في ان ذات العالم اثر واجب الوجود واذا امكن تعقل الذاتين حال كون
المؤثرية والاثرية مجهولين علمنا ان كون الواجب مؤثرا في وجود العالم
وكون العالم اثر الواجب الوجود امر مغاير للذاتين وثانيها ان كون احد الذاتين
مؤثرة في الاخرى نسبة بين الذاتين والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهما
والمتوقف على الشيء مغاير له فهذه المؤثرية والاثرية وصفان مغايران
للذاتين وثالثها انا نقول هذه الذات مؤثرة في ذلك فنحكم على تلك الذات
بالمؤثرية والمحكوم عليه مغاير للمحكوم به لا محالة ورابعها ان نقول هذه
الذات صارت مؤثرة في الاثر الفلاني بعد انها ما كانت مؤثرة فيه فتجدد
صفة المؤثرية مع كون الذات موجودة قبل يدل على ان صفة المؤثرية مغايرة لتلك
الذات لا يقال لم لا يجوز ان يكون المراد من كونها مؤثرة في ذلك الاثر نفس حصول
ذلك الاثر لانا نقول هذا باطل لانا نقول انما وجد هذا الاثر لاجل ان هذا
المؤثر اثر في وجوده فعللنا وجوده بمؤثرية المؤثر فيه فلو كانت مؤثرية المؤثر
عبارة عن وجود الاثر لكان ذلك تعليلا لوجود الاثر بنفسه وانه محال واذا ثبت
ان كون واجب الوجود مؤثرا في وجود العالم وصف زائد على الذات فنقول
هذا الوصف لا جائز ان يكون سلبيا لان قولنا الشيء الفلاني اثر في كذا نقيض
لقولنا انه ما اثر في كذا ولما كان قولنا ما اثر في كذا سلبا محضا وجب ان يكون

قولنا اثر في كذا وصفا ثبوتيا زائدا على الذات ثم نقول كون الله تعالى مؤثرا في وجود
العالم اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا افتقر الى محدث وكانت مؤثرية المؤثر في احداث
تلك المؤثرية زائدة عليه ويلزم التسلسل فاذن مؤثرية الله تعالى في العالم صفة قديمة لكن كون الشيء مؤثرا
في غيره صفة اضافية لا يعقل ثبوتها الا مع ثبوت المضافين فان كون الشيء موصوفا بصفة المؤثرية
مع عدم وجود الاثر محال عقلا فاذا كانت صفة المؤثرية قديمة يلزم كون الاثر قديما وذلك يوجب القول
بقدم الاثار **الشبهة الثالثة لهم** قالوا العالم لو كان محدثا لكان قبل حدوثه اما ان يكون ممكنا
او واجبا او ممتنعا فان كان واجبا كان قبل وجوده موجودا وهو محال وان كان ممتنعا ثم انقلب
ممكنا لزم ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولما بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان
العالم قبل حدوثه كان ممكنا فنقول الامكان اما ان يكون صفة سلبية او ثبوتية والاول باطل لان
الامكان نقيض الامتناع والامتناع عدمي اذ لو كان موجودا لكان الممتنع الموصوف اولى ان يكون
موجودا فثبت ان الامكان صفة ثبوتية فنقول هذا الامكان اما ان يكون عبارة عن كون القادر ممكنا
من ايجاده واما ان يكون وصفا راجعا الى ذات الممكن والاول باطل وذلك لان القادر يمكنه ايجاد الممكنات
ولا يمكنه ايجاد المحال الا انه لولا امتياز الممكن عن المحال بوصف عائد اليه والا لم يكن اقتداره على ايجاد
الممكنات اولى من اقتداره على المحالات فثبت ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان
صفة موجودة عائدة الى ذات الممكن ومن المعلوم بالبديهة ان الموصوف بالصفة الموجودة لابد
وان يكون موجودا وذلك الشيء الذي يحصل فيه امكان حدوث الاشياء هو المسمى بالهيولى فاذن كل محدث
فانه مسبوق بالهيولى وثبت في اصول الحكمة ان الهيولى اما ان يكون هو الجسم او يكون امرا لا ينفك عن الجسم وعلى
التقديرين فالقول بقدم الاجسام لازم **الشبهة الرابعة لهم** قالوا كل محدث فانه لابد وان
يكون عدمه قبل وجوده ولا يجوز ان تكون تلك القبلية نفس ذلك العدم لان العدم الحاصل قبل والعدم
الحاصل بعد يتشاركان في كونهما عدما ولا يتشاركان في معنى القبلية والبعدية فاذن المفهوم
من القبلية امر زائد على ذات العدم وذلك الزائد لابد وان يكون امرا موجودا ثم ذلك الزائد ان كان محدثا

فيكون مسبوقا بقبل اخر فاذن قبل كل قبل قبل لا الى نهاية وما ذلك الا الزمان فاذن الزمان
قديم وثبت في اصول الحكمة ان الزمان من لوازم الحركة فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة وقدم الجسم
الشبهة الخامسة لهم قالوا الايجاد احسان فلو لم يكن الله تعالى موجدا في الازل لكان تاركا
للجود والاحسان مدة غير متناهية وذلك غير جائز وتعالى عنه بحسب اخرى وقالوا علة
وجود العالم جود الباري وجود الباري ازلي فيلزم ان يكون وجود العالم ازليا **الشبهة السادسة لهم**
قالوا لو كان الباري تعالى موجدا للعالم بعد ان لم يكن موجدا له لكان فاعلا بالاختيار وهو محال
فذاك محال اما الملازمة فبينة بذاتها ومتفق عليها واما الثاني محال فلان من فصل الايجاد الى
شيء فاما ان يكون ذلك الايجاد اولى بالنسبة اليه من ترك الايجاد واما ان يكونا متساويين والاول محال
لان قبل ذلك الايجاد ما كانت الاولوية حاصلة وعند الايجاد حصلت تلك الاولوية فيلزم
ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال واما ان لم يكن الفعل اولى بالنسبة اليه من الترك
امتنع ان يرجح الفعل على الترك لان الترجيح والاستواء ضدان فالجمع بينهما محال لا يقال
الفعل وان لم يكن اولى من الترك بالنسبة الى ذلك الفاعل الا انه اولى بالنسبة الى غيره لان
الايجاد احسان على الغير فهذا القدر من الرجحان كاف في ترجيح الفعل على الترك لانا نقول
ايصال الاحسان الى الغير ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه عاد حديث النقص الذاتي
وان لم يكن اولى عاد حديث الاستواء **والجواب** عن الشبهة الاولى ان نقول ان صح ما
ذكرتم يلزم ان لا يحصل في العالم شيء من التغيرات لانه يلزم من دوام واجب الوجود ازلا وابدا
دوام المعلول الاول ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني وهلم جرا الى اخر المراتب
فيلزم ان لا يحصل في العالم شيء من التغيرات وانه خلاف الظاهر فان قال قائل لم لا يجوز ان يقال
ان واجب الوجود عام الفيض الا ان حدوث الاثر عنه يتوقف على استعداد القوابل و
حدوث هذه الاستعدادات المختلفة من القوابل يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات
الكوكبية وكل حادث منها مسبوق بالاخر لا الى نهاية اول فلهذا السبب حدث التغير في هذا العالم

لانا نقول

انا نقول العرض المعتبر اذا حدث في هذا العالم فاما ان يفتقر الى سبب اولا
فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن سبب وهو باطل بالاتفاق وان افتقر الى سبب فذلك
السبب ان كان حادثا كان الكلام في كيفية حدوثه كما في الاول فيفضي الى وجود
اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان كان السبب قديما
فقد اسندتم الى المؤثر القديم اثرا محدثا واذا عقلتم ذلك فلم لا يجوز في كل
العالم مثل ذلك ايضا والجواب عن الشبهة الثانية ان نقول مؤثرية المؤثر في
الاثر لا يجوز ان يكون وصفا زائدا على ذات المؤثر لانه لو كان كذلك لكانت تلك الصفة
مفتقرة في تحققها الى ذات الموصوف فتكون ممكنة في ذاتها مفتقرة الى المؤثر
فتكون مؤثرية المؤثر في تلك المؤثرية زائدا عليها ويلزم التسلسل والجواب عن الشبهة
الثالثة ان الامكان لا يمكن ان يكون صفة موجودة ويدل عليه وجوه احدها
انكم سلمتم ان الشيء قبل حدوثه ممكن الوجود فلو كان الامكان صفة موجودة لكان
اما ان يكون قائما به او بغيره لا جائز ان يقوم به والا لزم قيام الموجود بالمعدوم و
لا جائز ان يقوم بغيره لان صفة الشيء لا يعقل قيامها بغيره كما ان الحركة التي يكون
الجسم موصوفا بها يمتنع ان تكون قائمة بغير ذلك الجسم وثانيها ان اتصاف الماهية
بامكان الوجود سابق على اتصافها بالوجود فلو كان الامكان صفة موجودة
لزم ان يكون اتصاف الماهية بوجود شيء اخر سابقا على اتصافها بوجود نفسها
وثالثها ان الامكان لو كان موجودا لكان مساويا لساير الموجودات في الوجود
ومخالفا لها في ماهيته المخصوصة فاذن ماهيته غير وجوده فاتصاف ماهيته بوجوده
ان كان على سبيل الوجوب كان موجودا واجبا لذاته فلزم ان تكون الصفة المفتقرة
لذاتها الى ما يكون ممكنا لذاته تكون واجبة لذاتها وهو محال وان كان ذلك الاتصاف
على سبيل الامكان لزم ان يكون للامكان امكان اخر ويفضي الى التسلسل ورابعها

ان العقول الفعالة والارواح البشرية والهيولى كلها ممكنة فيلزم افتقارها
الى هيولى اخرى وهو باطل لانا نقول الممكن انما يفتقر الى الهيولى اذا كان محدثا لانه قبل
حدوثه غير موجود فلا بد له من شيء اخر يكون موجودا قبل حدوثه حتى يكون ذلك
الشيء محلا لذلك الامكان واما العقل الفعال والهيولى لما كانا موجودين
ازلا وابدا كان امكانه قائما به فلا يفتقر الى هيولى اخرى لانا نقول ثبوت الامكان
للماهية الممكنة تكون على سبيل الوجوب الذاتي فاذا كان شرط قيام الامكان بكونه
في نفسه موجودا وثبوت الامكان له امر واجب بالذات وما كان شرطا لما كان
واجبا لذاته اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون ثبوت الوجود لهذه
الاشياء واجبا بالذات فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال فثبت
بهذه الدلائل ان الامكان لا يعقل ان يكون صفة موجودة والجواب عن
الشبهة الرابعة ان المفهوم من القبلية لا يعقل ان يكون صفة ثبوتية ويدل
عليه وجوه احدها انكم سلمتم ان كل محدث فان عدمه قبل وجوده فقد جعلتم
القبلية صفة للعدم وصفة العدم لا يعقل ان تكون موجودة
فالقبلية ليست صفة موجودة وثانيها ان التقدم اضافة لا يعقل الا
بالقياس الى التاخر والمضافان يوجدان معا فلو كان التقدم صفة موجودة
لاستحال وجودها الا مع وجود التاخر فاذا كان حصول التقدم والتاخر
معا لزم ان يكون حصول المتقدم والمتاخر معا لكن المعية تنافي التقدم
والتاخر فاذن القول بان القبلية صفة موجودة يفضي الى هذا المحال
فيكون ذلك محالا وثالثها انا قد دللنا في اول المسئلة على ان الامس متقدم
على اليوم وليس ذلك التقدم بالزمان فلم لا يجوز ان يكون تقدم العدم على الوجود
جاريا مجرى تقدم اليوم على الغد والجواب عن الشبهة الخامسة وهي قولهم

الايجاد

الايجاد جود قلنا هذا ينتقض بايجاد هذه الصور والاعراض الحادثة فانها
جود ولم يلزم منه قدم هذه الصور والاعراض والجواب عن الشبهة السادسة
لم لا يجوز ان يرجح الفاعل احد مقدوريه على الاخر من غير اكتساب كمال
ولا دفع نقيصة بل لمحض الارادة وبالله التوفيق المسئلة الثانية
في ان المعدوم ليس بشيء هذه المسئلة متفرعة على مسئلة اخرى وهي ان
الوجود هل هو مغاير للماهية ام لا فذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري الى
ان وجود كل شيء نفس ماهيته وذهب كثير من المتكلمين وجمهور الحكماء
الى ان وجود الشيء وصف مغاير لماهيته ولنا في ان الوجود زائد على الماهية حجج الحجة
الاولى ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات وخصوصيات الماهيات غير مشتركة
فيها بين الموجودات فالوجود مغاير للماهية انما قلنا ان الوجود وصف مشترك
فيه بين الموجودات لوجوه الوجه الاول وهو ان صريح العقل حاكم بانه لا
واسطة بين طرفي النقيض ولولا ان مفهوم الوجود امر واحد واقع في مقابلة النفي
والا لبطل ذلك فان قيل ان عنيتم بقولكم انه لا واسطة بين النقيضين انه لا واسطة
بين تحقق تلك الحقيقة وبين لا تحققها فهذا مسلم لكن هذا لا يقتضي كون الوجود
قدرا مشتركا بين كل الموجودات فان تحقق كل حقيقة عبارة عن خصوصية تلك
الحقيقة وتعين تلك الماهية وان عنيتم به ان ههنا مفهوما واحدا بين الموجودات هو
المسمى بالوجود فهذا هو المصادرة على المطلوب قلنا ان العقل يتصور من معنى الثبوت
مفهوما ومن معنى السلب مفهوما ويجزم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وهو عند تصور
مفهوم الثبوت ومفهوم السلب لا يفتقر الى الاشارة الى معينة وذلك يوجب كون مفهوم
الثبوت امرا واحدا الوجه الثاني في بيان ان المفهوم من الموجودية امر واحد انه
يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته ومورد التقسيم

مشتركا بين القسمين فهذا يقتضي ان يكون المفهوم من الوجود قدرا مشتركا بين القسمين
الوجه الثالث انا اذا اعتقدنا ان امرا من الامور موجود فسواء اعتقدنا ان ذلك
الامر جوهر او عرض وبتقدير ان يكون جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وبتقدير ان يكون
عرضا فهو لون او طعم فان اعتقادنا في كونه موجودا يكون باقيا وغير متغير ولولا
ان المفهوم من كونه موجودا امر واحد في الكل لوجب ان يتغير ذلك الاعتقاد عند تغير
اعتقاد الخصوصيات كما انا اذا اعتقدنا فيه انه جوهر ثم اعتقدنا فيه انه عرض فانه
يتغير الاعتقاد الاول الوجه الرابع ان من قال الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات
يلزمه الاعتراف بان الوجود مشترك فيه بين الماهيات والا لكنا نفتقر الى ان نقول في كل
واحد واحد من مسميات الوجود بانه غير مشترك فيه بين الماهيات فلما كان الحكم على الوجود بانه
غير مشترك فيه يعم كل وجود علمنا ان الوجود من حيث انه وجود مفهوم واحد فثبت بما ذكرنا
ان الوجود امر واحد في جميع الموجودات واما ان خصوصية كل واحد من الماهيات غير مشترك فيها
بين جميع الماهيات فمعلوم بالضرورة فثبت بمجموع هاتين المقدمتين ان وجود كل شيء
مغاير لماهيته **الحجة الثانية** على ان الوجود مغاير للماهية هي انه لا شك ان في الموجود
ما هو ممكن لذاته فنقول ذلك الموجود الذي هو ممكن لذاته ان اخذناه مع اعتبار الوجود
كان غير قابل للعدم لان الشيء حال كونه موجودا لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم
لا يكون ممكن الوجود والعدم وان اخذناه مع اعتبار العدم كان غير قابل للوجود لان
الشيء حال كونه معدوما لا يقبل الوجود وما لا يقبل الوجود لا يكون ممكن العدم والوجود
فلو لم تكن ماهيته مغايرة للوجود والعدم لما كانت الماهية ممكنة اصلا ولما كانت
ممكنة علمنا انها مغايرة للوجود والعدم ويمكن تقرير هذه الحجة بعبارة اخرى وهي
ان قولنا في الشيء انه ممكن الوجود والعدم هو انه لا يمتنع ان يحكم على تلك الماهية بكونها
موجودة وبكونها معدومة والمحكوم عليه بحكم لا بد وان يكون متقررا مع ذلك الحكم

فوجب ان يكون الماهية الممكنة متقررة حالتي الوجود والعدم وذلك يقتضي كون الماهية
مغايرة للوجود فان قيل هذه الحجة انما يلزم لو قلنا الماهية حال وجودها او حال عدمها
يكون محكوما عليها في ذلك الوقت بانها ممكنة ونحن لا نقول بذلك بل نزعم انها حال وجودها
يمكن وجودها وعدمها في الزمان الثاني من ذلك الزمان الحاضر والحاصل انا لا نم
ثبوت الامكان بالنسبة الى الحال بل انما نسلم ثبوته بالنسبة الى زمان الاستقبال
والجواب من وجهين الاول ان الموجود في الحال اذا حكم العقل عليه بانه يمكن ان يصير
معدوما في الاستقبال فالمحكوم عليه بالعدم في الاستقبال هو هذه الماهية والمحكوم عليه
بحكم لا بد وان يكون متقررا مع ذلك الحكم فتلك الماهية ممكنة التقرر مع العدم في الاستقبال و
اذا حصلت الماهية بدون الوجود كانت الماهية مغايرة للوجود الثاني هو ان قولكم ان الشيء
يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال يحتمل وجهين الاول ان امكان العدم في الاستقبال
حاصل في الحال والاخر ان امكان العدم في الاستقبال يحصل في الاستقبال والاول حق
لان امكان العدم في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال والاستقبال ممتنع الحصول
في الحال فامكان العدم في الاستقبال موقوف على شرط ممتنع الحصول في الحال لذاته وما توقف
على مثل هذا الشرط ممتنع الحصول فثبت انه يمتنع ان يحصل في الحال امكان العدم في الاستقبال
ولما بطل هذا الاحتمال تعين الاحتمال الثاني وهو ان الموجود في الحال يمكن ان يصير معدوما
في الاستقبال عند حضور الاستقبال لكن الاستقبال اذا حضر صار حاضرا فيعود
الامر الى ان الممكن انما يكون محكوما عليه بالامكان بالنسبة الى الحال لا بالنسبة الى الاستقبال
وبذلك يبطل ما ذكرتم من السؤال الحجة على ان الوجود زائد على الماهية وهو انه يمكننا ان نعقل **الحجة الثالثة**
الماهية مع الذهول عن وجودها ولو كان الوجود نفس الماهية او جزءا من اجزاء الماهية لكان ذلك
ممتنعا فان قيل هذه الحجة منقوضة على قول الفلاسفة فان عندهم وجود الباري تعالى نفس
حقيقته مع انا نعقل وجوده ولا نعقل ماهيته وايضا فانا نتصور ان الوجود ما هو ثم نصدق

بان ذلك المفهوم حاصل وكائن وواقع والتصور غير التصديق فلزم ان يكون تصديقنا
بان الوجود واقع وحاصل دالا على حصول وجود الوجود ويلزم منه التسلسل وايضا فانا
قد نعقل ذاتين مع الذهول عن كون احدهما لازما للاخر او ملزوما له او كون احدهما
مؤثرا في الاخر او اثرا له او كون احدهما حالا في الاخر ومحلا له فيلزم ان يكون كون الشيء
لازما للاخر وملزوما له ومؤثرا فيه واثرا له وحالا فيه ومحلا له زائدا على الذات وذلك
لافضاء ذلك الى التسلسل وايضا فهب ان ما ذكرتم يدل على ان الوجود الخارجي زائد على
الماهية ولكن لا يفيد ان وجود الذهني زائد على الماهية فالجواب انه اذا صدق
على احد الامرين كونه معلوما وعلى الاخر انه غير معلوم فلو لم يثبت التغاير بينهما
لكان قد صدق على الامر الواحد انه معلوم وانه غير معلوم فيلزم اجتماع النفي
والاثبات وانه محال في بداية العقول واذا كانت هذه المقدمة من اقوى البديهيات
فكان ايراد النقض عليها تشكيكا في البديهيات فلا يستحق الجواب وايضا فنعتقد
ان وجود الله تعالى زائد على حقيقته ولما تصديقنا بان الوجود قد وقع فليس المراد
منه ان الوجود حصل له وجود آخر بل المراد منه ان الوجود هل حصل للماهية ام لا وههنا
هو عين الدليل الذي تمسكنا به واما حديث اللازمية والملزومية وامثالها فهي
اعتبارات ذهنية بخلاف الوجود الخارجي فانه لا يمكن ان يقال انه اعتبار ذهني و
الا لزم ان يقال انه لا وجود في الاعيان او ان يقال وجوده في الاعيان نفس الماهية فح
يرجع ما ذكرنا من اجتماع النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال واما الوجود
الذهني فجوابه ان الماهية كما وجدت في الاذهان عارية عن الوجود الخارجي فقد وجدت
في الاعيان عارية عن الوجود الذهني وذلك يوجب التغاير الحجة الرابعة على ان الوجود
زائد على الماهية هو انا في بديهة العقل ندرك تفرقة بين التصور وبين التصديق
فالفرق بين قولنا السواد وبين قولنا السواد موجود معلوم بالبديهة ولذلك

فان

فان من قال السواد وسكت حكم كل عاقل بانه ما نفى وما اثبت وما ذكر كلاما مفيدا واذا
قال السواد موجود او غير موجود فانه نفى واثبت وادعى ويطالب على صحة ما ذكر بالحجة
ولو كان كونه موجودا هو نفس كونه سوادا لما حصل الفرق المذكور المعلوم
بالبديهة فان قيل هذا الفرق الذي ذكرتم واقع بحسب اللفظ لا بحسب المعنى فالجواب
انا نعلم بالبديهة ان من ادعى ان للعالم صانعا ثم اقام الدليل على دعواه لم يكن
مطلوبه بهذه الحجة نفس اللفظ بل المعنى فسقط ما ذكره من السؤال احتج
من قال الوجود غير زائد على الماهية بان قال لو كان الوجود زائدا على الماهية لكان
قيام الوجود بالماهية ان توقف على كون الماهية موجودة لزم اما كون الشيء مشروطا بنفسه
او وقوع التسلسل وان لم يتوقف عليه فح يلزم قيام الصفة الثبوتية بالمعدوم المحض
وذلك محال لان المحسوس عندنا من الذوات ليس الا الصفات فاذا جوزنا قيام الموجود
بالمعدوم فالجدار الذي نشاهده لا نشاهد منه الا لونه وكثافته وثقله فاذا
لم يبعد قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم لم يبعد ان يكون الموصوف بالكثافة
والثقل واللون المخصوص معدوما محضا وذلك يقتضي وقوع الشك في ان
ذات الجدار وذات الانسان هل هي موجودة ام لا ومعلوم ان ذلك فاسد
والجواب عنه ان محل الوجود الماهية ثم ان الماهية من حيث هي هي مغايرة للوجود و
العدم فلم يلزم من ذلك قيام الموجود بالمعدوم فاذا عرفت هذه المسئلة فلنرجع
الى المقصود فنقول اما من قال وجود كل شيء نفس ماهيته لزمه القطع بانه متى زال
الوجود فقد زالت الماهية فالقول بان المعدوم شيء لا يتصور على مذهب هذا
القائل اما من قال الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا في انه هل يمكن تقرر
الماهية عند زوال صفة الوجود فمن جوز ذلك قال المعدوم شيء يعني الماهية من
حيث هي هي تكون متقررة حال ما لا تكون موجودة ومن لم يجوز ذلك قال المعدوم

ليس بشيء اذا عرفت هذا فلنرجع الى تعيين محل النزاع في هذه المسئلة
فنقول المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود واما ان يكون جائز العدم جائز
الوجود اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف وليس بذات
ولا شيء واما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقد ذهب اصحابنا
الى انه قبل الوجود نفي محض وعدم صرف وليس بذات ولا شيء وهذا قول
ابي الحسين البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات
وذوات وحقايق حال التي وجودها وعدمها فهذا تلخيص محل النزاع لنا
في بيان ان المعدوم ليس بشيء وجوه البرهان الاول ان هذه الماهيات لو كانت
متحققة في الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متساوية في كونها متحققة
خارج الذهن ومتباينة بخصوصياتها المتعينة وما به المشاركة غير ما به المباينة
فيلزم ان يكون تحقق كل ماهية وتقررها زائدا على خصوصياتها ولا معنى للوجود
الا هذا التحقق والتقرر فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وذلك محال
ومما يدل على انها متحققة خارج الذهن امر زائد على ماهيتها المخصوصة انا اذا
قلنا السواد ثم قلنا السواد متقرر حال العدم فنحن نفرق بين تفرقة بديهية
بين ذلك التصور وهذا التصديق ولولا ان تقررها خارج الذهن حال عدمها امر
زائد على ماهيتها لما بقي فرق بين التصور وبين التصديق وذلك محال على ما قررناه
فثبت ان الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها لكانت موجودة حال عدمها
ولما كان ذلك محالا علمنا ان القول بان الماهيات متقررة حال عدمها محال
البرهان الثاني ان الذوات الثابتة في العدم اما ان يكون متناهية
او غير متناهية والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت الذوات المعدومة
اما كونها متناهية فباطل لان مجموع الذوات المعدومة حين ما لم يخرج منها شيء

قبلا لاتفاقهم اما كونها غير متناهية فباطل

الى

٣٠

الى الوجود كان اكثر مما بقي منها في العدم بعد خروج بعضها الى الوجود والا
لكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وذلك محال واذا كان كذلك كانت الذوات
التي بقيت الان في العدم اقل من مجموع الذوات التي كانت معدومة عند ما
لم يخرج شيء منها الى الوجود وما كان اقل من غيره كان متناهيا فالذوات التي
بقيت الان في العدم متناهية والتي خرجت منها الى الوجود متناهية ومجموع المتناهي
مع المتناهي يكون متناهيا فثبت ان القول بكون الذوات غير متناهية محال
البرهان الثالث هذه الماهيات من حيث انها هي ممكنة لذواتها وكل ممكن
محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان يكون هذه الماهيات مسبوقة
بالنفي المحض والعدم الصرف وذلك هو المطلوب وانما قلنا ان هذه الماهيات ممكنة
لذواتها وذلك لانها لو كانت واجبة التقرر لذواتها في الخارج لكانت واجبة
التقرر في الخارج ممتنعة الزوال ولا معنى لواجب الوجود الا ذلك فيلزم ان يكون
واجب الوجود اكثر من واحد وذلك محال واذا ثبت انها في كونها متقررة في
الاعيان ممكنة وثبت ان كل ممكن محدث ثبت انها من حيث انها ماهيات محدثة
وذلك يبطل القول بان المعدوم شيء وتمام تقرير هذا البرهان قد تقدم
في مسئلة حدوث الاجسام البرهان الرابع قوله تعالى وَاللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
وجه الاستدلال بالاية ان اسم الشيء يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى
قادرا على تلك الماهيات وانما يكون قادرا عليها لو كان لقدرته صلاحية ان تؤثر
في تلك الماهية تقريرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله تعالى متقدما
على تقدير تلك الماهيات لوجوب تقدم المحيط المؤثر على الاثر ومتى كان الامر كذلك
ثبت ان الماهيات باسرها نفي محض وعدم صرف في الازل وذلك هو المطلوب
واحتج القائلون بان المعدوم شيء بامور الحجة الاولى ان المعدومات

متميزة في انفسها وكل ما يتميز بعضه عن بعض فلا بد وان يكون في انفسها
حقايق متعينة ولا نعني بقولنا المعدوم شيء الا ذلك والذي يدل
على ان المعدومات متميزة بعضها عن البعض حال عدمها وجوه الاول
وهو انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب و
هذان الطلوعان معدومان في الحال ونحن الان نعلم امتياز كل
واحد منهما عن الاخر وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدومات
الثاني انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولسنا قادرين على الطيران الى
السماء فقد تميز احد المعدومين عن الثاني من حيث ان احدهما مقدور لنا
والاخر غير مقدور لنا وهذا الامتياز واقع حال العدم فثبت وقوع
الامتياز في المعدومات الثالث وهو انا نجد من انفسنا انا نريد ان
يحدث لنا اموال واولاد ومسرات وسعادات وان لا يحدث لنا انواع
الامراض والآفات مع كون كل واحد من هذين القسمين معدوما ولولا
تميز احد المعدومين عن الاخر حال كونه معدوما بالماهية المعينة والحقيقة المخصوصة
والا امتنع كون احدهما مراد الوقوع وكون الاخر مكروه الوقوع الرابع
وهو ان المعدوم قسمان ممتنع وجايز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين
متميز عن الاخر في نفسه وحقيقته ولذلك فان القادر المختار لا يمكنه ايجاد
الممتنعات ويمكنه ايجاد الممكنات فلولا امتياز الممتنع عن الممكن في نفسه والا لما صح ذلك
لا يق هذه الامور وان كانت معدومة في الخارج الا انها موجودة في الذهن
فلهذا صح وقوع الامتياز فيها لانا نقول انكم اما ان تقولوا هذه المعلومات
موجودة في الذهن او تقولوا العلم بها موجود في الذهن والاول باطل لانا انما
نعلم الشمس والقمر فلو كانت هذه المعلومات موجودة في الذهن لزم في من تصور

شموسا

شموسا كثيرة واقمارا كثيرة وبحارا من زيبق وجبالا من زبرجد ان يوجد في
ذهنه هذه الاشياء والقول بفساده معلوم بالضرورة وان كان الثاني وهو ان
الحاضر في الذهن هو العلم بهذه الاشياء فههنا سلم الان بحثنا عن
المعلوم لا عن العلم فهذه المعلومات لما لم تكن موجودة في الذهن علمنا
انها في انفسها وحقايقها متميزة سواء وجد في ذهن او لم يوجد وذلك هو المط
فثبت بهذه البراهين الاربعة تميز بعض المعدومات عن بعض حال كونها معدومة
واذا ثبت هذا فنقول امتياز احد الامرين عن الاخر يتوقف على كل واحد منهما
في نفسه حقيقة معينة وماهية معينة فان تميز البعض عن البعض حكم من احكام تلك
الحقايق وصفة من صفاتها وثبوت الصفة والحكم بدون تقرر الموصوف
محال فثبت ان المعدومات متميزة وثبت ان التميز لا يتحقق الا عند كون الحقايق
والماهيات متقررة وهذا يوجب القطع بكون المعدومات ذوات وماهيات وحقايق
وذلك هو المط الحجة الثانية للمعتزلة على ان المعدوم شيء هي انه لا نزاع في
وجود موجودات ممكنة الوجود لذواتها ولا نعني بالممكن الا الذي يصح عليه
الوجود والعدم وكل ما كان كذلك كانت ماهيته ممكنة الاقتران مع الوجود تارة ومع العدم
اخرى واذا عقل تقرر ماهيته مع العدم ثبت ان المعدوم شيء لا يق المراد
من قولنا انه يمكن ان يكون معدوما هو انه لا يمتنع بقاء ماهيته متقررة متحققة ولا
يمتنع ايضا بطلان تلك الماهية وخروجها عن كونها ماهية وحقيقة فهذا هو المراد
من الامكان ومعلوم ان هذا القدر لا يدل على ان المعدوم شيء لانا نقول اذا قلنا
هذه الماهية يمكن بطلانها وزوالها فلا شك ان هذه قضية موضوعها قولنا
هذه الماهية ومحمولها قولنا يمكن بطلانها وزوالها ولا شك ان ماهية القضية
مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة الخاصة ولا شك ان المركب لا يوجد الا عند

وجود جميع عوارض ذاته فاذن هذه القضية لا توجد ولا تتقرر الا اذا حصل موضوعها
مقارنا لمحموله فاذا جعلنا الموضوع نفس المهية وجعلنا المحمول امكان بطلان
تلك المهية كان معنى هذا الكلام ان هذه المهية يمكن تقررها حال بطلانها
ومعلوم ان ذلك مح فثبت ان كون الممكن ممكنا يستحيل ان يكون مفسرا بهذا المعنى
بل لا بد وان يكون مفسرا بانه يجوز كون المهية موصوفة بالوجود ويجوز كونها خالية عن
الوجود ومتى كان الامر كذلك ثبت ان المعدوم شيء الحجة الثالثة ان كل معلوم فهو
اما ان يكون ممتنع الوجود لذاته واما ان يكون متصور الوجود سواء كان ذلك الذي هو
متصور الوجود واجب الوجود او غير واجب الوجود فاذن كونه ممتنع الوجود وكونه متصور
الوجود امران متقابلان لا واسطة بينهما فنقول امتناع الوجود لا يمكن ان يكون صفة
موجودة اذ لو كان الامتناع صفة موجودة لكان الممتنع الموصوف بهذا الامتناع
موجودا ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض والعدم الصرف فح
يلزم ان يكون ممتنع الوجود موجودا وهو مح فثبت ان امتناع الوجود ليس صفة موجودة
فوجب ان يكون تصور الوجود صفة موجودة ضرورة انه لا بد في احد النقيضين من
ان يكون امرا ثبوتيا اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان كل محدث فانه قبل حدوثه ممكن الوجود
لذاته اذ لو لم يكن ممكنا لذاته لكان اما واجبا لذاته فيكون موجودا قبل ان كان
موجودا وهو مح او ممتنعا لذاته فيلزم انقلاب المهية من الامتناع الذاتي الى
الامكان الذاتي وهو مح فثبت ان كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته وثبت ان الامكان
صفة ثابتة وثبت ان الصفة الثابتة تستدعي موصوفا ثابتا فاذن لا بد وان
يكون المهية متقررة قبل حدوثها حتى يكون موصوفة بهذا الامكان وذلك يوجب كون المعدوم
شيئا لا يقال لم لا يجوز ان يكون الامكان عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده لانا نقول
القادر متمكن من ايجاد المعدوم الممكن وغير متمكن من ايجاد المعدوم الممتنع فلولا

امتياز

امتياز الممكن عن الممتنع في نفسه بامر عائد اليه والا لما كان الامر كذلك
الحجة الرابعة المهيات لو كانت متجددة لكان تجددها باحداث
محدث وايقاع قادر وهذا مح فذاك مح بيان الملازمة ان كل ما حدث
بعد ما لم يكن فلا بد له من مكون ومحقق وبينا انه يمتنع ان يكون تحقق تلك المهيات
وتقررها باحداث محدث وذلك لان كل ما كان تحققه بسبب غيره لزم من فرض عدم ذلك
الغير عدم ذلك الاثر فلو كان كون الجوهر جوهرا وكون السواد سوادا لاجل سبب منفصل
لزم عند فرض عدم ذلك الغير عدم ذلك الاثر السبب المنفصل ان يخرج الجوهر عن كونه
جوهرا والسواد عن كونه سوادا وذلك مح لان قولنا السواد خرج عن كونه
سوادا او بطل كونه سوادا قضية موضوعها السواد ومحمولها خرج عن كونه سوادا
وبطل كونه سوادا ومن شرط صحة القضية امكان اجتماع موضوعها ومحمولها
معا ومعلوم ان اجتماع النقيضين مح فثبت انه يستحيل قولنا السواد خرج عن
كونه سوادا او بطل كونه سوادا واذا كان الامر كذلك ثبت انه يمتنع اسناد تقرر
المهيات وتكونها الى ايجاد موجد وايقاع فاعل الحجة الخامسة قوله تبارك
وتعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله سمى الامر الذي سيفعله
غدا في الحال باسم الشيء وذلك يقتضي ان يكون المعدوم شيئا والجواب
عن الحجة الاولى ان نقول انا نجد في انفسنا شعورا وادراكا في صور كثيرة مع
حصول الاتفاق بيننا وبينكم على انها ليست بماهيات ولا حقايق
بل هي نفي محض وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا
نحكم بان شريك الاله ممتنع ونقيم الدلالة على ذلك ولولا انا تصورنا شريكا
للاله والا لاستحال منا ان نحكم عليه بالامتناع لان التصديق بدون
التصور مح ولانا نقول شريك الاله مح والجمع بين العدم والوجود محال

وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين مح ونميز بين كل واحد من
هذه التصديقات وبين الآخر فالشعور الذهني والامتياز العقلي
حاصل في هذه الصور مع حصول الاتفاق بين جميع العقلاء على ان
هذه الممتنعات ليست ذوات ولا حقايق ولا ماهيات الصورة الثانية العلم
بالمركبات كما اذا تصورنا بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت فان البحر والجبل
عبارة عن جواهر موصوفة بالتركيب والتالف وموصوفة بالوان مخصوصة
واشكال مخصوصة وعندكم الثابت في العدم انما هو ذوات الجواهر وذوات
الاعراض فاما كون الجوهر موصوفا بالعرض فذلك غير ثابت عندكم في العدم البتة
والجبل انما يكون جبلا بكون الجواهر موصوفة بالاعراض والتركيبات فاذن
شعور الذهني حاصل في هذه الصورة مع ان المشعور به غير حاصل البتة
لا في العدم ولا في الوجود الصورة الثالثة العلم بالنسب والاضافات مثل
علمنا بحصول هذا الجسم في هذه الحيز دون ذلك الحيز وطلوع الشمس غدا من
المشرق لا من المغرب ولا معنى لطلوع الشمس من المشرق الا حصولها في
ذلك الحيز دون هذا الحيز ولا شك ولا نزاع ان هذه النسب غير ثابتة في العدم
لان كون الشمس المعدومة حاصلة في المكان المعدوم مح في بديهة العقل وانتم
ايضا ساعدتم على انه لا حصول ولا تقرر لامثال هذه النسب في العدم الصورة
الرابعة انا نعلم امتياز العدم عن الوجود وامتياز النفي المحض والسلب الصرف
عن الثبوت فمسمى النفي الصرف والسلب المحض محكوم عليه بكونه متميزا
عن الثبوت مع انه يستحيل ان يكون لمسمى النفي المحض ثبوت لان المراد من
النفي المحض ما هو مقابل لمسمى الثبوت ومناف له فلو كان له ثبوت بوجه ما
لكان منافي الشيء ومناقض نفي ذلك الشيء وهو مح ولان الخصم يساعد على ان

مسمى العدم غير ثابت في العدم الصورة الخامسة انا نحكم على الماهية المعدومة
بانها غير موجودة فقبل اتصاف تلك الماهية بالوجود نحن نتصور ماهية الوجود
ونميز في اذهاننا بين مسمى الوجود وبين مسمى الجوهر والسواد ولذلك
فان الخصم يقول مسمى الجوهر والسواد ثابت في العدم ومسمى الوجود غير ثابت
في العدم فثبت انا نتصور ماهية الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهية
موصوفة بالوجود فلو لزم من مجرد هذا التميز الذهني والشعور العقلي كون
المشعور به حاصلا في العدم لزم كون ماهية الوجود متقررة في العدم وذلك مح
لان العدم نقيض الوجود والنقيضان لا يجتمعان ولان الخصم ايضا يساعد على
ان ماهية الوجود غير متقررة الصورة السادسة نحن نعقل ماهية المؤثرية
وماهية المتاثرية ونميز بين كل واحد منهما وبين الاخر وبينهما وبين غيرهما
مع ان الخصم يساعد على ان المعدوم لا يكون مؤثرا ولا متاثرا ولا يتقرر حال
العدم مسمى المؤثرية ومسمى المتاثرية فالشعور الذهني والادراك العقلي
حاصل مع ان المشعور به غير حاصل وكذا كون الشيء فوق غيره وتحت غيره و
يمينا وشمالا ويدخل فيه جميع النسب والاضافات واذا عرفت هذا
فنقول نعني بكون المعدوم معلوما هذا القدر من التميز الذهني الحاصل في
هذه الصور او نعني به امرا وراء هذا القدر فان عنيت به الاول فنقول
لا نسلم دلالة كونه معلوما على كونه شيئا لان هذا القدر من المعلومية حاصل
في هذه الصور مع انها ليست بماهيات ولا ذوات ولا حقايق بالاتفاق وان
عنيت بكون المعدوم معلوما امرا وراء هذا القدر فلا بد من تفسير كون
المعدوم معلوما ثم من اقامة الدلالة على كونه معلوما بذلك التفسير فانا
من وراء النزاع في المقامين واعلم انك اذا تمسكت اوردت هذا السؤال على

هذا الوجه ضاق الكلام على الخصم جدا واما دليلهم الثاني على قولهم
المعدوم متميز وهو ان المقدور قبل دخوله في الوجود متميز عن غير المقدور
وذلك يقتضي وقوع الامتياز في المعدومات فجوابه ان المقدور هو الذي
يكون للقادر فيه تاثير اما بالتحقيق واما بالابطال وعندكم هذه المهيات
ثابتة في العدم ولا تاثير للقادر فيها البتة وانما تاثير القادر في اعطاء صفة
الوجود واما موصوفية المهية بالوجود واياما كان فهو غير ثابت حال العدم
فثبت ان الذي يمكن جعله مقدورا استحال القول بكونه ثابتا في العدم والذي
يمكن القول بكونه ثابتا في العدم استحال القول بكونه مقدورا للقادر فقد
سقطت هذه الشبهة واما دليلهم الثالث على قولهم المعدومات يتميز
بعضها عن البعض وهو التمسك بكون بعض المعدومات مرادا او مكروها
مكروها فجوابه ان المهيات يمتنع عليها التبدل والتغير فيمتنع كونها متعلقة
للارادة والكراهة بل متعلق الارادة والكراهة صيرورتها موجودة لكن
صيرورتها موجودة لا تتقرر حال العدم فعاد ماذكرناه من ان الذي
يمكن جعله متعلق الارادة والكراهة لا يمكن القول بثبوته في العدم والذي
يمكن القول بثبوته في العدم لا يمكن جعله متعلق الارادة والكراهة واما
دليلهم الرابع على ذلك وهو تميز المعدوم الممكن عن المعدوم الممتنع
فجوابه ان المعدومات الممتنعة اقسام كثيرة مثل شريك الاله والجمع بين
الضدين وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين وكل واحد من
هذه الاقسام متميز عن الاخر في الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة
في العدم فكذا هنا واما الحجة الثانية التي عولوا عليها في ان المعدوم
شيء وهو قولهم الممكن هو الذي يمكن تقرر مهيته تارة مع العدم واخرى

مع الوجود وذلك يقتضي جواز تقرر المهية بدون الوجود فجوابها
ان المهية اذا كانت واجبة التقرر حالتي العدم والوجود ممتنعة
التغير في انفسها امتنع جعل الامكان صفة لها بل الامكان يكون صفة
للوجود ثم انا توافقنا على ان الوجود غير ثابت في العدم فعاد ماذكرنا
من ان الذي يمكن جعل الامكان وصفا له لا يعقل اثباته في العدم وما
يعقل اثباته في العدم لا يمكن جعل الامكان وصفا له واما الحجة الثالثة
وهي قولهم الامكان صفة موجودة حاصلة قبل الوجود فوجب تحقق
المهية قبل الوجود فجوابها قد تقدم في مسئلة حدوث العالم واما الحجة
الرابعة وهي قولهم لو كانت المهية مجعولة لكان وقوعها بالفاعل لكن
وقوعها بالفاعل محال فجوابها ان القادر كما يجعل المهية موجودة فهو يجعل
المهية ماهية والحجة التي تمسكتم بها في امتناع وقوع المهية بالفاعل
هي بعينها يقتضي امتناع وقوع الوجود بالفاعل فانه لو وقع
الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ان يخرج
الوجود عن كونه وجودا فان التزموا ان الوجود لا يقع بالفاعل
وزعموا ان الواقع بالفاعل هو موصوفية المهية بالوجود اوردنا
عليهم الكلام في نفس تلك الموصوفية وذلك يقتضي ان لا يقع بالفاعل
لا المهية ولا الوجود ولا موصوفية الماهية بالوجود وذلك يوجب ان
لا يكون للموثر اثر البتة وهو يوجب نفي الصانع فثبت ان هذه الحجة
ساقطة واما الحجة الخامسة وهي التمسك بقوله تعالى ولا تقولن لشيء
اني فاعل ذلك غدا فهذا يقتضي اطلاق اسم الشيء على المعدوم ولا
يقتضي كون المعدوم ذاتا ومهية وحقيقة واما قوله تعالى والله على

كل شئ قدير فانه يقتضي وقوع المهيات بالقادر وذلك يفيد نفي كون
الذوات والمهيات متحققة في الازل فالاية التي عول الخصم عليها
لا يفيد الا مجرد اللفظ والاية التي عولنا عليها يفيد المعنى فكان
قولنا اولى وبالله التوفيق **المسئلة الثالثة** في اثبات العلم بالصانع
وقبل الخوض في المقصود لابد من تقديم مقدمات **المقدمة الاولى**
في الفرق بين الامكان والحدوث فالامكان عبارة عن كون الشيء
في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعا واجبا ذاتيا والحدوث
عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والفرق بين هذين الامرين ظ
المقدمة الثانية زعم كثير من مشايخ علم الاصول ان علة الحاجة
الى المؤثر هي الحدوث ومنهم من زعم ان علة الحاجة الى المؤثر هي
الامكان ومنهم من زعم ان علة الحاجة هي مجموع الامكان والحدوث
فيكون الحدوث على هذا القول شطر العلة ومنهم من زعم ان علة
الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث فيكون الحدوث على هذا
القول شرط العلة وعندنا ان الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة
لا بان يكون تمام العلة ولا بان يكون شطر العلة ولا بان يكون
شرط العلة والدليل عليه ان الحدوث عبارة عن كون الشيء
مسبوقا بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود الذي
هو متاخر عن تاثير القادر فيه الذي هو متاخر عن احتياجه
الى القادر الذي هو متاخر عن علة تلك الحاجة وعن جزء تلك
العلة وعن شرط تلك العلة فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة او جزءا
من هذه العلة او شرطا لهذه العلة لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب

وهو مح **المقدمة الثالثة** زعم جمهور الفلاسفة والمعتزلة ان تاثير
المؤثر انما يكون في وجود الاثر لا في مهيته وهذا القول عندنا باطل
لان الوجود له مهية فلو امتنع ان يكون للقادر تاثير في المهية لامتنع
ان يكون له تاثير في الوجود فان قيل تاثير القادر في جعل المهية
موصوفة بالوجود قلنا موصوفية المهية بالوجود يمتنع ان يكون
امرا ثابتا ويدل عليه وجوه احدها ان اتصاف المهية بالوجود
لو كان امرا ثابتا مغايرا للمهية وللوجود لما كان جوهرا مستقلا
بنفسه قائما بذاته بل كان صفة من صفات المهية فح يكون اتصاف
المهية بتلك الصفة زائدا على المهية وعلى تلك الصفة ويلزم التسلسل
وثانيها وهو ان تلك الموصوفية يكون مساوية في الوجود لسائر
الموجودات ومخالفة لها في المهية فيلزم ان يكون لاتصاف المهية
بالوجود مهية ووجود فيكون اتصاف مهيتها بوجودها زائدا آخر
ويعود الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل وح لا يكون الموجود الواحد
بل يكون موجودات غير متناهية وذلك مح وثالثها ان موصوفية المهية
بالوجود بتقدير ان يكون مغايرا للماهية وللوجود فلا بد وان يكون
له مهية فاذا امتنع ان يكون للقادر تاثير في المهيات امتنع ان يكون
له تاثير في هذه الموصوفية وعلى هذا التقدير لا يكون للمؤثر اثر
لا في المهية ولا في الوجود ولا في موصوفية المهية بالوجود وهذا
نفي للتاثير والمؤثر بالكلية وهو باطل قطعا بل القول الصحيح ان المؤثر
كما يؤثر في جعل المهية موجودة فكذلك يؤثر في جعل المهية مهية
المقدمة الرابعة ان الطريق الى اثبات العلم بالصانع ليس الا

احتياج هذه الموجودات المحسوسة الى موجود اخر غير محسوس
ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الامكان وعلى قول اخر هو
الحدوث وعلى قول ثالث هو مجموع الامكان والحدوث ثم
هذه الامور الثلثة اما ان يعتبر في الذات او في الصفات فالمجموع
طرق ستة البرهان الاول الاستدلال على وجود واجب الوجود
بامكان الذوات فنقول لا شك ان الحقايق والمهيات موجودا
وكل موجود فاما ان يكون حقيقته قابلة للعدم او لا تكون كذلك
فان لم تقبل حقيقته العدم لما هي هي كان ذلك الموجود هو الواجب
لذاته وهو المط وان كانت حقيقته قابلة للعدم فنقول كل موجود
تكون حقيقته قابلة للعدم فانه تكون نسبة حقيقته الى الوجود والى
العدم على السوية وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحا على عدمه
الا بمرجح وذلك المرجح لا بد وان يكون موجودا ثم ذلك المرجح ان
كان ممكنا عاد الكلام فيه والدور والتسلسل محالان فلا بد
من الانتهاء الى الواجب الوجود لذاته فهذا البرهان مبني على
هذه المقدمات المقدمة الاولى قولنا كل موجود يقبل العدم
فان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون مهية قابلة للعدم وللوجود الا ان الوجود
اولى بتلك المهية من العدم فلكونه قابلا للعدم يكون من الممكنات
ولكون الوجود اولى به من العدم يستغني عن المرجح والمؤثر
فنقول في جواب هذا السؤال انه متى كان الوجود اولى به من
العدم كان واجب الوجود لذاته والذي يدل عليه وهو ان

المهية

المهية مع تلك الاولوية ان لم يصح العدم عليها كان واجبا لا ممكنا
وان صح العدم عليها كان ممكنا وكل ما كان ممكنا لا يلزم من
فرض تحققه مح فلنفرض المهية مع تلك الاولوية تارة موجودة واخرى
معدومة ونسبة تلك الاولوية الى الوقتين على السوية فاختصاص
احد الوقتين بالوجود دون الوقت الثاني اما ان يتوقف على
انضمام قيد اليه لاجله اختص ذلك الوقت بالوجود واما ان لا
يكون كذلك فان كان الاول لم تكن تلك الاولوية كافية في حصول
الوجود بل لا بد معها من هذا القيد الزائد لكنا قد فرضنا
تلك الاولوية كافية في وقوع الوجود هف وايضا فانا نقول
تلك الاولوية مع هذه الضميمة ان لم يقتض الوجود عاد التقسيم
الاول فيه وان افاد الوجود فح يصح قولنا انه متى حصل الرجحان
حصل الوجود المقدمة الثانية قولنا الممكن المتساوي لا يترجح
احد طرفيه على الاخر الا بمرجح وللعلماء في تقرير هذه المقدمة
قولان احدهما انها مقدمة بديهية اولية وذلك لانه لما كانت
نسبة الوجود ونسبة العدم الى تلك المهية على السوية قضى صريح
العقل بانه يمتنع رجحان احدهما على الاخر الا لاجل انضياف امر
من الامور الى الطرف الراجح ولذلك فان كل عاقل احس بحدوث
شيء في وقت معين طلب لحدوثه علة وسببا وذلك يدل على
افتقار رجحان الجائز الى المرجح امر مقرر في بداية العقول
وثانيهما ان هذه المقدمة برهانية واحسن ما قيل في هذا المقام
ان الاستواء والرجحان متناقضان متنافيان فلما ثبت ان

مهية الممكن مقتضية للاستواء فلو حصل الرجحان ايض لاجتمع
النقيضان وهو مح وعندي ان هذه الحجة ضعيفة لان التناقض
انما يلزم لو كانت المهية مقتضية للاستواء ومقتضية للرجحان ايض
اما من يقول المهية مقتضية للاستواء واما الرجحان فانه حصل
لعلة البتة لا لذاته ولا لغيره لم يلزم التناقض على هذا القول والكلام
ان يقال الممكن هو الذي يكون الوجود والعدم بالنسبة اليه على التساوي
والشيء الذي يكون كذا امتنع ان يدخل في الوجود الا بعد ان يصير وجوده
راجحا على عدمه فذلك الرجحان سابق على وجوده فيمتنع ان يكون محل
ذلك الرجحان هو وجوده لان ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده لكان
متاخرا عن وجوده لكنا قد بينا انه متقدم على وجوده فيحصل الدور وهو مح
فاذن ذلك الرجحان يجب ان يكون صفة لشيء اخر يلزم من وجوده وجوده
وذلك هو المؤثر فثبت ان كل ممكن فهو مفتقر الى المؤثر ويمكن تقرير هذه
المقدمة على قول الفلاسفة من وجه آخر وذلك انهم قالوا الزمان يمتنع ان
يكون له مبدأ ومنتهى لانا لو فرضنا للزمان اولا لكان عدمه سابقا على
وجوده بالزمان والسبق بالزمان لا يحصل الا مع وجود الزمان فيلزم ان
يقال الزمان كان موجودا قبل ان كان موجودا وذلك مح وهكذا لو فرضنا
للزمان منتهى لكان عدمه حاصلا بعد وجوده بعدية بالزمان والبعدية
بالزمان لا يحصل الا مع الزمان فيلزم ان يقال الزمان موجود بعد ان لم
يكن موجودا وذلك مح واذا ثبت هذا قالوا الزمان اما ان يكون واجبا
لذاته او ممكنا لذاته والاول بط لانه مركب من انات متتالية منقضية
وكل ما كان كذا لم يكن واجبا لذاته فهو اذن ممكن لذاته وهذا الممكن اما

ان يقع لغيره او لذاته او لا لغيره ولا لذاته فان كان لغيره ثبت افتقاره
الى المؤثر وان كان لذاته وجب ان لا يكون منقضيا بل يكون باقيا مستمرا
وهو مح وان كان لا لذاته ولا لغيره كان حدوثه اتفاقيا وكل ما كان
اتفاقيا لا يمتنع في العقل ان لا يوجد لكنا قد بينا ان العدم على الزمان
مح ولما بطل القسمان ثبت القسم الاول وهو انه ممكن لذاته الا انه واجب
لوجوب سببه ومؤثره فلاجل وجوبه لوجوب سببه يمتنع العدم عليه
وعند هذا يظهر ان دلالة وجود الزمان على وجود واجب الوجود اظهر
من دلالة جميع الممكنات ولعله هو المراد من قوله عليه السلم لا تسبوا
الدهر فان الله هو الدهر هذا ما يمكن تقريره بناء على اصول
القوم فان قيل القول بافتقار الممكن الى المؤثر عليه اسولة
السوال الاول افتقار الممكن الى المؤثر اما ان يكون حال وجوده او حال
عدمه والقسمان باطلان فبطل القول بالافتقار اما الحصر فظ
واما انه يمتنع ان يكون الافتقار حال الوجود لانه يلزم ايجاد الموجود
وهو مح واما انه يمتنع ان يكون الافتقار حال العدم وذلك لان المؤثر
ما يكون له اثر والعدم نفي محض فالقول باثبات التاثير حال كون الاثر
عدما محضا مح وايضا فلانه ما دام يكون باقيا على العدم كان باقيا على
عدمه الاصلي والعدم الاصلي يمتنع اسناده الى مؤثر الوجود والايجاد
فاذن ما دام يكون باقيا على العدم امتنع اسناده الى المؤثر واذا ثبت
فساد القسمين ثبت ان القول بالتاثير مح السوال الثاني لو فرضنا
ان مؤثرا يؤثر لكان اما ان يؤثر في مهية ذلك الاثر او في وجوده او
في اتصاف مهيته بوجوده والكل بط فكان القول بالتاثير باطلا اما

بيان الحصر فلانه لو لم يكن المهية ولا الوجود ولا اتصاف المهية بالوجود
مستندا الى المؤثر لكان ذلك الذى نفرض اثرا لذلك المؤثر غنيا
عن ذلك المؤثر فى مهيته وفى وجوده وفى اتصاف مهيته بوجوده فح يكون
ذلك الاثر غنيا عن ذلك المؤثر مطلقا فلا يكون اثرا له هف واما
بيان فساد الاقسام هو ان نقول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون
تاثير المؤثر فى مهية الاثر وذلك لانه لو كان كون السواد سوادا
بالفاعل مثلا لكان عند فرض عدم ذلك الفاعل وجب ان يخرج
السواد عن كونه سوادا لان ما بالغير لا يبقى عند فرض عدم ذلك
الغير لكن خروج السواد عن كونه سوادا مح فوجب ان لا يكون كون
السواد سوادا واقعا بالفاعل واما انه لا يجوز ان يكون تاثير
المؤثر فى الوجود لان عند تقدير عدم المؤثر يلزم ان يخرج الموجود
وذلك ايضا مح كما قررنا فى المهية واما انه لا يجوز ان يكون تاثير المؤثر
فى اتصاف المهية بالوجود فذلك لوجهين الاول ان اتصاف المهية
بالوجود ليس امرا زائدا على المهية وعلى الوجود اذ لو كان زائدا
لكانت له مهية وله وجود فكان اتصاف تلك المهية بذلك الوجود
زائدا عليه ويلزم التسلسل الثانى ان بتقدير ان يكون تلك الموصوفية
امرا زائدا على المهية وعلى الوجود كانت لها مهية ووجود فح يعود
التقسيم المذكور وهو ان المؤثر اما ان يؤثر فى مهيته او فى
وجوده او فى موصوفية مهيته بوجوده والكل مح فثبت ان المؤثر
لو اثر لكان اما ان يؤثر فى المهية او فى الوجود او فى موصوفية
المهية بالوجود والكل مح فكان القول بالتاثير مح السؤال

الثالث لو اثر شىء فى شىء لكان تاثير المؤثر فى الاثر اما ان يكون
عين ذات المؤثر وذات الاثر او يكون امرا ثالثا مغايرا لهما
والقسمان باطلان فكان القول بالتاثير باطلا انما قلنا ان
كونه مؤثرا يمتنع ان يكون عين ذات المؤثر وذات الاثر لوجوه
الاول انه يمكننا ان نعقل ذات المؤثر وذات الاثر مع الشك
فى كون ذلك المؤثر مؤثرا فى هذا الاثر مثلا نعقل الموجود الذى
هو واجب الوجود لذاته ونعقل هذا العالم ثم نشك فى ان المؤثر
فى وجود العالم هو ذلك الواجب او واجب آخر ام شىء من معلولات
واجب الوجود والمعلوم غير ما هو غير معلوم فهذه المؤثرية
التى هى غير معلومة مغائرة لذات المؤثر ولذات الاثر الذى هو
معلوم الثانى ان تاثير المؤثر فى الاثر نسبة بين ذات المؤثر و
ذات الاثر والنسبة بين شيئين متاخرة عن تينك الذاتين
والمتاخر عن الشىء مغاير لذلك الشىء الثالث وهو انا نصف
ذات المؤثر بكونه مؤثرا فى ذلك الاثر والموصوف مغاير للصفة
الرابع هو انا نعلل الاثر لا بذات المؤثر بل بكونه مؤثرا فانا لا نقول
انما وجد هذا الاثر لان البارى تعالى اوجده وابدعه وخلقه
ولا نقول انما وجد هذا الاثر لانه تعالى موجود واجب الوجود و
صدق النفى والاثبات يوجب التغاير فبطل بهذه الوجوه ان
يكون كون المؤثر مؤثرا فى الشىء عبارة عن ذات المؤثر وذات
الاثر وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون المؤثرية زائدة على ذات المؤثر
وذات الاثر وذلك لان على هذا التقدير انما يكون المؤثرية

امرا عدميا او ثبوتيا لا جائز ان يكون عدميا لان المؤثرية
نقيض اللامؤثرية واللامؤثرية عدم محض ونفي صرف وذلك
معلوم بالضرورة وعدم العدم ثبوت فكانت المؤثرية صفة ثبوتية
ثم نقول هذه المؤثرية التي هي معلوم ثبوتي وهو مغاير لذات
الاثر ولذات المؤثر اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه او عرضا
مفتقرا الى موصوف والاول مح لوجهين الاول وهو ان مؤثرية
الشئ في الشئ نعت للشئ وصفة له ولا يمكن تعقلها الا صفة للشئ
ونعتا له فيمتنع ان يكون جوهرا قائما بالنفس والثاني ان بتقدير
ان يكون جوهرا قائما بالنفس فهذا الجوهر اما ان يكون بينه
بين الاثر نسبة واضافة او لا يكون فان كان الاول كان الكلام
في تلك النسبة كما في الاول ويلزم التسلسل وان كان الثاني لم يكن
بينه وبين الاثر نسبة واضافة ولم يكن بينهما تعلق اصلا فكان
اجنبيا بالكلية عن ذلك الاثر ولما بطل هذا القسم تعين ان
المؤثرية بتقدير الثبوت وجب ان يكون صفة لذات المؤثر ومفتقرة
الى تلك الذات وكل ما كان مفتقرا الى غيره كان ممكنا لذاته
في وجوده الى مؤثر فيلزم افتقار تلك المؤثرية في وجودها الى
آخر وح يعود الكلام في تاثير المؤثر في وجود تلك المؤثرية ويلزم
وهو مح فثبت بما ذكرنا انه لو فرض مؤثر يؤثر في اثر لكان تاثيره
في ذلك الاثر اما ان يكون نفس المؤثر والاثر واما ان يكون نعتا
لهما والقسمان باطلان فكان القول بالتاثير باطلا السؤال
الرابع جواز الوجود يتعلق بالطرفين اعني الوجود والعدم

فلوكان جواز الوجود يقتضي احتياج الوجود الى المؤثر
لكان جواز العدم يقتضي احتياج العدم الى المؤثر لكن
احتياج العدم الى المؤثر مح لان العدم نفي محض وسلب صرف
فجعله مؤثرا واثرا مح ولان العدم مستمر من الازل الى الابد و
الباقي لا يمكن اسناده حال بقائه الى المؤثر فثبت انه لوكان جواز
الوجود يحوج الوجود الى المؤثر لكان جواز العدم يحوج العدم
المؤثر وثبت ان احتياج العدم الى المؤثر مح فيلزم ان يكون
احتياج الوجود ايض الى المؤثر محالا السؤال الخامس لوكان
الجواز علة للحاجة الى المؤثر لكان الشئ حال بقائه مفتقرا الى
المؤثر مح بيان الملازمة وهو ان الامكان من لوازم الماهيات
الممكنة ولازم الشئ حاصل في جميع زمان وجوده فكان الامكان حاصلا
الممكنات فلوكان الامكان علة للحاجة الى المؤثر لزم افتقار
الباقي حال بقائه الى المؤثر وانما قلنا انه مح لان هذا يقتضي تحصيل
الحاصل وهو مح لا يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر حال البقاء
الاثر في بقائه وبقاؤه زائد على ذاته لانا نقول لما كان زائدا على ذاته لم يكن
التاثير في بقائه تاثيرا في ذاته لكنا بينا ان ذاته من حيث هو هي ممكنة في
الزمان الثاني فلوكان الامكان علة للحاجة الى المؤثر لكانت
ذاته من حيث هي هي محتاجة في الزمان الثاني الى المؤثر وذلك مح
لانه يقتضي تحصيل الحاصل وتكوين الكائن وهو غير معقول
فوجب القطع بان الامكان ليس علة للحاجة الى المؤثر لا يقال
لم لا يجوز ان يكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر بشرط الحدوث

الشرط غير حاصل حال البقاء فلم يلزم تحقق الاحتياج حال البقاء لانا نقول
انا بينا فيما تقدم ان الحدوث لا يمكن ان يكون علة للحاجة ولا جزءا لهذه
العلة ولا شرطا لها فسقط قولكم السؤال السادس لا شك انا نشاهد حدوث صور و
اعراض في هذا العالم فلو كان الحدوث والامكان علة للحاجة الى
المؤثر فالمؤثر فيها اما ان يكون قديما او حادثا والقسمان باطلان فبطل
القول بالمؤثر انما قلنا انه لا يجوز ان يكون المؤثر فيها قديما لان تاثير ذلك
المؤثر القديم فيها اما ان يكون موقوفا على شرط حادث
او لا يكون كذلك فان كان الاول عاد التقسيم الاول فيه فيلزم
ان يكون حدوث ذلك الشرط الحادث لاجل حدوث شرط اخر ولزم التسلسل و
ان كان الثاني كان اختصاص حدوث هذا الحادث بهذا
الوقت دون ما قبله وما بعده لا لامر اصلا والبتة فكان هذا قولا بوقوع
الجائز لا عن سبب ولا عن مرجح وهذا يبطل القول بافتقار الجائز
الى المرجح وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون المؤثر في حدوث هذه الحوادث في هذا
الوقت امرا حادثا لان الكلام يعود فيه ويلزم التسلسل وحصول
اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك يبطل
القول باثبات واجب الوجود السؤال السابع وهو ان نقول جملة ما حدث في هذا
الوقت اما ان يكون لها مؤثر او لا يكون فان لم يكن لها مؤثر فقد حدث
الحادث لا عن مؤثر وذلك يبطل القول بافتقار الممكن والمحدث الى
المؤثر وان كان لها مؤثر فالمؤثر فيها اما ان يكون حادثا او قديما ويمتنع
ان يكون حادثا لان المؤثر في الشيء مغاير للاثر فلو كان المؤثر في جملة
الحوادث حادثا لكان ذلك الحادث مغايرا لجملة الحوادث وذلك مح

لان كل ما كان حادثا كان داخلا في جملة
الحوادث وفي مجموعها ويمتنع ان يكون المؤثر فيها
قديما لان ذلك القديم قبل ايجاد هذه الحوادث
لم يكن موجبا لها ولا مخرجا لها من العدم الى الوجود والآن صار
موجبا لها ومخرجا لها من العدم الى الوجود فتكون موجبية هذا
الموجب لها حكما حادثا متجددا فلو افتقر فحينئذ يعود ما ذكرنا من تعليل
جملة الحوادث بشيء حادث وذلك مح على ما بينا وايضا لو افتقر الحادث
الى المؤثر لافتقر هذه الموجبية الحادثة الى مؤثر فيلزم اما الدور او
التسلسل وهما محالان وبتقدير القول بهما يبطل الطريق الى اثبات الصانع
واذا كان كذلك وجب ان تكون تلك الموجبية المتجددة غنية عن المؤثر و
ذلك يوجب القطع باستغناء الممكن المحدث عن المؤثر والجواب عن السؤال
الاول لم لا يجوز ان يقع تاثير المؤثر في الوجود بحصول مع الوجود لا قبله
ولا بعده وقول السائل هذا يقتضي ايجاد الموجود وهو مح فجوابه ان
ايجاد موجود كان موجودا قبل ذلك الايجاد مح فاما ايجاد موجود ما
كان موجودا قبل ذلك الايجاد وانما يحصل حال ذلك الايجاد فلم قلتم
انه مح والجواب عن السؤال الثاني انه لو وقعت الشكوك والشبهات في
تاثير شيء في شيء لكنه لا شك ولا شبهة في تجدد الحوادث والصور والاعراض
وما ذكرتموه من التقسيم قائم هاهنا بعينه وذلك لانه لو تجدد امر وحدث
لكان المتجدد اما المهية او الوجود او موصوفية المهية بالوجود والكل مح
فوجب ان لا يحصل التجدد اصلا انما قلنا انه يمتنع تجدد المهية لانه
يلزم ان يقع السواد ما كان سوادا ثم انقلب سوادا وذلك يقتضي انقلاب
المهية والحقيقة وذلك مح وانما قلنا انه يمتنع تجدد الوجود لانه يقتضي ان

بقي الوجود ما كان وجودا ثم انقلب وجودا وذلك يقتضي انقلاب المهية
وانما قلنا انه يمتنع تجدد موصوفية المهية بالوجود لان هذه الموصوفية
ان لم يكن امرا زائدا على المهية وعلى الوجود امتنع القول بانها هي المتجددة
وان كان امرا زائدا فالمتجدد اما ماهيتها او وجودها ويعود التقسيم المذكور
فثبت ان ما ذكرتم من التقسيم المذكور يمنع من القول بالتجدد والحدوث
ولما كان ذلك مشاهدا محسوسا علمنا ان ما ذكرتم من التقسيم باطل
والجواب عن السؤال الثالث ان ذلك التقسيم قائم ايضا فيما عرف
فساده بالضرورة وذلك لانه بقي ان حصل شيء في هذه الساعة لكان
حصوله في هذه الساعة اما ان يكون نفس ذاته او زائدا على ذاته و
القسمان باطلان فبطل القول بحصوله في هذه الساعة انما قلنا انه
لا يجوز ان يكون حصول هذه السماء وهذه الارض في هذه الساعة
نفس ذات السماء وذات الارض لوجوه احدها انه يمكننا ان نعقل ذات
السماء وذات الارض مع الشك في حصولها في هذه الساعة وثانيها
ان حصولها في هذه الساعة نسبة لتلك الذات الى هذه الساعة
والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما وثالثها ان ذات السماء و
الارض لو كانتا نفس حصولها في هذه الساعة الثانية لم يبق حصولها
في الساعة الاولى فوجب ان لا تبقى ذاتاهما في الساعة الثانية
فان التزموا ذلك وقالوا الاجسام تحدث حالا بعد حال الزمان هم
في واجب الوجود وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون حصول السماء والارض
في هذه الساعة زائدا على الذات لان ذلك الزائد يكون حاصلا
لا محالة في هذه الساعة فيكون حصول ذلك الزائد في هذه الساعة
زائدا عليه ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان ما ذكروه من التقسيم حاصل في

هذا المقام

هذا المقام الذي عرف بطلانه بالضرورة فوجب الجزم ببطلان هذا التقسيم
والجواب عن السؤال الرابع انه لا نزاع في ان الامكان متعلق
بطرفي الوجود والعدم الا ان رجحان الوجود يكون لوجود ما يؤثر
في الوجود ورجحان العدم يكون لعدم ما يؤثر في الوجود وهذا هو الكلام
المشهور من ان علة العدم هي عدم العلة **والجواب** عن السؤال
الخامس انا عندنا الذات الممكنة حال البقاء تفتقر الى المبقي لا بمعنى ان
المبقي يعطيه حال البقاء وجودا اخر بل بمعنى انه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك
المؤثر الاول فلم قلتم ان ذلك محال **والجواب** عن السؤال السادس
فهو ان ذلك الاشكال انما يعظم اذا قلنا المؤثر في حدوث الحوادث هو العلة
الموجبة بالذات اما اذا قلنا انه فاعل مختار اندفع الاشكال لا محالة
والجواب عن السؤال السابع ان تاثير الشيء في الشيء نسبة مخصوصة
بينهما وقد بينا ان هذه النسبة لا وجود لها في الاعيان فلم يلزم وقوع
التغير في المؤثر فهذا هو الكلام في هذه المقدمة مع انه ليس لاحد من
المتقدمين والمتاخرين خوض فيها بالتقرير والاشكال **المقدمة الثالثة**
من مقدمات برهان اثبات واجب الوجود نفي الدور والدور هو ان
يحصل موجودان ممكنان ويكون كل واحد منهما علة لوجود الاخر ومن
الناس من احتج على فساد ذلك بان قال المؤثر متقدم بالذات على الاثر
فلو كان كل واحد منهما مؤثرا في الاخر لكان كل واحد منهما متقدما على
المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على الشيء
فيلزم كون كل واحد منهما متقدما على نفسه بمرتبتين وذلك محال لانه من حيث
انه متقدم يقتضي ان يكون موجودا قبل ومن حيث انه متاخر يقتضي ان

لا يكون موجودا قبل وهذا يقتضي ان يكون موجودا قبل وان لا يكون موجودا قبل فيلزم اجتماع الوجود والعدم في الشيء الواحد من الوجه الواحد وذلك مح واعلم ان هذه الحجة مبنية على مقدمة مشكلة وهي مقدمة اثبات التقدم الذاتي فنقول ليس المراد من هذا التقدم التقدم بالزمان لانا بينا في اول هذا الكتاب ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالزمان لان حركة الاصبع علة لحركة الخاتم مع ان هاتين الحركتين تحصلان معا ولا تقدم لاحدهما على الاخرى بالزمان البتة واذا بطل القول بان المؤثر يجب تقدمه على الاثر بالزمان فنقول ان عنيت بقولك المؤثر متقدم على الاثر بالذات كون المؤثر مؤثرا في الاثر يرجع حاصل هذا التقدم الى التاثير وقولك لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر مقدمة باطلة لان تاليها عين مقدمها من غير فرق وليس فيها الا تبديل عبارة بعبارة فان كان القول بكون كل واحد منهما مؤثرا في الاخر معلوم البطلان بضرورة لم يكن في ذكر هذا الكلام فائدة ولا اليه حاجة وان لم يكن معلوم البطلان بضرورة لم يكن تغيير العبارة مفيدا البتة واما ان كان المراد من قوله المؤثر متقدم بالذات على الاثر امرا آخر مغايرا للتقدم بالزمان ومغايرا لنفس هذا التاثير فذلك التقدم لا بد من افادة تصوره ثم من اقامة الدلالة على ثبوته فان كل واحد من المقامين مما غفلوا عن تلخيصه وتحصيله الى الآن والاولى في ابطال الدور ان يقال المعلول مفتقر الى العلة فلو كان كل واحد منهما معلولا للآخر لكان كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر فيكون كل واحد منهما مفتقرا الى المفتقر الى نفسه فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرا الى نفسه وذلك مح لان الافتقار الى الشيء اضافة بين المفتقر والمفتقر اليه

والاضافة

والاضافة لا تعقل الا بين الشيئين فان قال قائل الاضافتان كل واحد منهما علة لوجود الاخرى وذلك لانه يلزم من فرض وجود ايهما كان وجود الاخر قطعا ومن فرض عدم ايهما كان عدم الاخر قطعا فوجب ان يكون كل واحد منهما علة لوجود الاخرى الجواب ان قلنا الاضافات لا وجود لها في الاعيان فقد زال السؤال وان قلنا ان لها وجودا في الاعيان قلنا التلازم بينهما معللة بوحدة السبب

المقدمة الرابعة من مقدمات برهان اثبات واجب الوجود ابطال التسلسل واعلم انا قبل الخوض في تقرير هذا المط نفتقر الى تقديم مقدمة وهي ان العلة المؤثرة لا بد وان يكون موجودة حال وجود المعلول والدليل عليه انه لو لم يكن كذلك لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موجودة فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة فح يكون حصول ذلك المعلول لا لاجل وجود تلك العلة وقد فرضنا الامر كذلك هف لا يق لم لا يجوز ان يق ان العلة في حال وجودها توجب وجود المعلول بعد انقضاء العلة وعلى هذا التقدير يكون وجود المعلول معللا بتلك العلة التي كانت موجودة قبل ذلك لانا نقول القول بان هذه العلة اوجبت في هذه الساعة حصول المعلول غدا قول باطل وذلك لان هذه العلة لما صدق عليها في هذه الساعة انها اوجبت ذلك المعلول فايجاب ذلك المعلول اما ان يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول او عن شيء آخر يترتب عليه حدوث ذلك المعلول فان كان الاول لزم حدوث ذلك المعلول في هذه الساعة لا بعد ذلك لانه لما صدق على تلك العلة انها اوجبت في هذه الساعة ذلك المعلول وهنا الايجاب عبارة عن حدوث ذلك المعلول فلما وجد ذلك الايجاب في هذه الساعة لزم حصول ذلك المعلول في هذه الساعة فالقول بان ذلك المعلول

يحصل لانه هذه الساعة بل في الساعة الثانية قول يناقض الكلام الاول واما
ان قلنا بان ايجاب العلة لذلك المعلول عبارة عن امر مغاير لذلك المعلول
ويترتب عليه ذلك المعلول فهذا باطل لان ذلك المغاير لابد وان يصدق عليه
انه يوجب في هذه الساعة ذلك المعلول في الساعة الثانية فيكون ايجابه
لذلك المعلول زائدا على ذاته ويلزم التسلسل في الايجابات وكل ذلك محال فثبت
بما ذكرنا ان المؤثر التام لابد وان يوجد الاثر معه اذا عرفت هذه المقدمة
فنقول البرهان على بطلان التسلسل من ثلثة اوجه الاول لو تسلسل
الاسباب والمسببات الى غير النهاية لكانت باسرها موجودة في الحال بناء
على المقدمة التي قررناها من ان العلة والمعلول يوجدان معا واذا كان كذلك
فنقول مجموع تلك الاسباب والمسببات اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا
لذاته والاول باطل لان كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من احاده وكل واحد
من احاد هذا المجموع ممكن لذاته والمفتقر الى الممكن لذاته اولى بان يكون ممكنا
لذاته فهذا المجموع ممكن لذاته وكل واحد من احاده ممكن لذاته وكل ممكن لذاته
فله مؤثر مغاير له فهذا المجموع مفتقر بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من احاد
مجموعه الى مؤثر مغاير له وكل ما كان مغايرا لمجموع الممكنات لم يكن ممكنا لذاته
وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته كان واجبا لذاته فثبت بهذا البرهان وجوب
انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته وهو المط الثاني لما ثبت
ان ذلك المجموع ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر فلذلك المجموع مؤثر
والمؤثر في ذلك المجموع اما ان يكون هو ذلك المجموع او شيء من الامور الداخلة
فيه او شيء من الامور الخارجة عنه لا جائز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع هو
نفس ذلك المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه ولا جائز ان يكون المؤثر

فيه شيئا

فيه شيئا من الامور الداخلة فيه لان كل ما كان مؤثرا في وجود مركب وجب
كونه مؤثرا في جميع افراد ذلك المركب فذلك الفرد الذي جعلناه علة لذلك
المركب لما كان احد افراد ذلك المركب لزم كونه علة لنفسه ولزم كونه علة لعلة
نفسه والاول باطل لامتناع كون الشيء علة لنفسه والثاني باطل لامتناع الدور
ولما بطل ان يكون علة ذلك المجموع نفسه او فردا من افراد الداخلة فيه فوجب
ان يكون علة امرا خارجا عنه والخارج عن مجموع الممكنات بالذات
لا يكون ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته وجب ان يكون واجبا
لذاته فثبت وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته وهو المط
الثالث لو تسلسلت الاسباب والمسببات لا الى نهاية فعلى هذا
التقدير الاثر الاخير موجود الان لان الخصم يقول المؤثر الاول غير موجود
قلنا نأخذ من هذه الاثر الاخير لا الى بداية جملة واحدة ولنأخذ ايضا
من المرتبة الخامسة من مراتب الاثار لا الى بداية جملة اخرى ولا بد
وان يكون الجملة الاولى زائدة على الجملة الثانية باربع مراتب ثم لنطبق
هذا الطرف الاخير من جانب الاثار على الطرف الاخير من هاتين الجملتين
ومعنى هذا التطبيق ان الاول من هذه الجملة مقابل بالاول من تلك الجملة
والثاني من هذه بالثاني من تلك فاما ان يتقابل كل واحد من احاد
الجملة الزائدة بكل من آحاد الجملة الناقصة لا الى بداية فيكون الكل
مثل البعض وذلك محال واما ان ينقطع الجملة الناقصة متناهية من ذلك
من الطرف الاخير فيكون الجملة الناقصة صح
الطرف والزايد زايد عليها باربعة فتكون الجملة الزائدة متناهية ايضا
من ذلك الطرف فيكون للاسباب والمسببات في سلسلة التصاعد طرف
ومبدأ وذلك يمنع من القول بانه لا نهاية لها ثم ذلك الطرف ان كان ممكنا لذاته

افتقر الى مؤثر آخر فلم يكن طرفا هف وان كان واجبا لذاته فذلك هو المط
واذا ظهرت هذه المقدمات فلنرجع الى اصل البرهان المذكور على اثبات
وجود واجب الوجود وهو انه لاشك في وجود الموجودات وكل موجود
فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فان حصل في الموجودات موجود
واجب لذاته فذلك هو المط وان كان ذلك الموجود ممكنا افتقر الى مؤثر
والدور والتسلسل باطلان فلابد من الانتهاء الى موجود واجب الوجود
لذاته وذلك هو المط البرهان الثاني في اثبات واجب الوجود
لذاته الاستدلال عليه بامكان الصفة وتقريره ان يقول الاجسام متساوية
في المهية والحقيقة ومتى كان الامر كذلك كان كل صفة اتصف بها جسم امكن
اتصاف سائر الاجسام بها ومتى كان الامر كذلك افتقر كل واحد من
الاجسام في اتصافه بصفته المخصوصة الى مخصص ومرجح فهذا البرهان
مبني على ثلاث مقدمات المقدمة الاولى ان الاجسام متساوية
في تمام المهية والجوهرية ويمكن ان يذكر في هذا الباب ان الجسم يمكن تقسيمه
الى الفلكي والى العنصري والى الكثيف والى اللطيف ومورد التقسيم يجب
كونه مشتركا فيه بين الاقسام فاذن كونه جسما قدر مشترك فيه بين الفلك
والعنصر واللطيف والكثيف والحار والبارد وهذا الذي وقع الامتياز
فيه هو صفات الجسم فثبت ان الاجسام متساوية في ذواتها وحقايقها
والاختلاف الحاصل بينها ليس الا في صفاتها واعراضها وفي هذا المقام
ابحاث عميقة لا تليق بهذا المختصر المقدمة الثانية وهي ان الاجسام
لما كانت متماثلة في الذوات والحقايق وجب ان يصح على كل واحد منها
ما يصح على الاخر وذلك لان قابلية ذلك العرض ان كانت من لوازم تلك

المهية

المهية فاينما حصلت تلك المهية لزم حصول تلك القابلية فوجب ان يصح
على كل واحد منها ما صح على واحد منها وان لم يكن من لوازمها وكان من
عوارضها فيعود الكلام في قابلية تلك القابلية فان كانت ايضا من العوارض
يلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قابلية لازمة لتلك المهية وح يحصل المط
فان قال قائل افراد النوع الواحد وان كانت متساوية في مهية ذلك النوع
لكنها غير متساوية في كون كل واحد منها ذلك الشخص وذلك المعين وذلك لان
تعين هذا ان كان حاصلا لذاك فهذا هو عين ذاك ولم يكن مغايرا له فثبت
ان تعين كل واحد من الافراد غير حاصل للفرد الاخر واذا ثبت هذا فنقول
لم لا يجوز ان يكون ذلك التعين شرطا لتلك القابلية في هذا الفرد او يكون
تعين الفرد الاخر مانعا من هذه القابلية واذا كان الامر كذلك لم يلزم ان
يصح على كل واحد من افراد النوع الواحد ما صح على فرد من افراده والجواب
اما على قول من يقول التعين امر عدمي فالسؤال ساقط واما عند من يقول
انه امر ثبوتي فجوابه ان ذلك التعين ليس من لوازم تلك المهية والا لزم ان
يكون ذلك النوع في ذلك الشخص لكنه ليس الامر كذلك لان هذا الكلام مفروض
في نوع حصل له افراد كثيرة بالفعل فاذن ذلك التعين الذي به صار هذا
ذلك الشخص ذلك المعين امر غير لازم لتلك المهية فهو عارض جائز الزوال وكل
ما كان عارضا لذلك الشخص بسبب ذلك التعين وجب ايضا ان يكون جائز
الزوال وذلك يقتضي ان يكون اتصاف كل واحد من الاجسام بما اتصف به
امرا ممكنا جائزا وعند هذا ظهر ان كل ما صح على العناصر فمثله صحيح على الافلاك
فكان الخرق والالتيام والفطور والانشقاق جائزا على الافلاك
وكما يمكن انقلاب الارض ماء والماء هواء ونارا فكذا يمكن انقلاب الفلك

والهواء

ارضا والارض فلكا وكما يمكن كون الفلك محيطا والارض مركزا فكذا
يمكن كون الارض محيطا والفلك مركزا وهذه المقدمة كما انها عظيمة المنفعة
في معرفة المبدا فهي ايضا عظيمة المنفعة في معرفة المعاد وتصحيح ما ورد في
القرآن من احوال القيمة **المقدمة الثالثة** وهي ان كل جسم يوجد فلا
بد له من حيز معين ولا بد له من شكل معين ولا بد وان يكون اما
صلبا واما رخوا وقد دللنا على ان اختصاص كل واحد من الاجسام
بصفته المعينة لا بد وان يكون من الجائزات ولا بد للجائز من مرجح و
مخصص فثبت بهذا افتقار جميع الاجسام في احيازها وصفاتها الى
مخصص ومرجح ثم ذلك المرجح ان كان جسما فيفتقر هو ايضا في حيزه المعين
وشكله المعين وصفته المعينة الى مخصص ومرجح وذلك يفضي الى التسلسل
وهو محال كما تبين فثبت افتقار جميع الاجسام في جميع صفاتها الى موجود
ليس بجسم ولا جسماني ثم اذا اردنا ان نبين ان ذلك الموجود واجب الوجود
لذاته رجعنا الى بعض ما ذكرناه في البرهان الاول **البرهان الثالث**
في اثبات العلم بالصانع الاستدلال عليه بحدوث الجواهر والاجسام و
تقريره ثبت ان الاجسام محدثة وكل محدث فله محدث فالاجسام مفتقرة
الى المحدث اما بيان ان الاجسام محدثة فقد تقدم واما بيان ان كل
محدث فله محدث فللناس ههنا طريقان **الطريق الاول** ان كل محدث
فهو جائز الوجود لذاته وكل ما كان جائز الوجود لذاته فهو مفتقر الى المؤثر
انما قلنا ان كل ما كان محدثا فهو جائز الوجود لذاته وذلك لان كل ما كان
محدثا فقد كان قبل وجوده معدوما ولو لم تكن مهيته قابلة للعدم لما كان
معدوما وايضا فان كل محدث فانه بعد حدوثه موصوف بالوجود ولو لم

تكن

تكن مهيته قابلة للوجود لما كان كذلك فثبت ان كل ما كان محدثا فان مهيته
قابلة للعدم وقابلة للوجود ولا معنى للممكن الا ذلك فثبت ان كل محدث
فانه ممكن الوجود والعدم لذاته واما ان كل ممكن فانه يفتقر الى المؤثر فلما
مر تقريره في البرهان الاول فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان معدوما
ثم انقلب في ذلك الوقت المعين واجبا لذاته والذي يدل على ان هذا الذي
ذكرناه محتمل وجوه الاول ان العرض عندكم مستحيل البقاء واذا كان كذلك
فوجوده في الوقت الاول جائز الوجود ثم ان عدمه في الوقت الثاني واجب لذاته
فاذا عقل ان يكون عدمه بعد وجوده عدما واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا
ان لا يصير معدوما فلم لا يجوز ان يصير وجوده بعد عدمه واجبا لذاته
بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير موجودا الثاني وهو ان هذا الان الذي
هو اخر الماضي واول المستقبل كما وجد يمتنع بقاؤه لان الحاضر لا يعقل
ان يكون هو عين المستقبل فاذن هذا الان واجب التجدد حين حدوثه و
واجب الفناء بعد ذلك فاذا عقل هذا في الانات التي هي اجزاء الزمان فلم
لا يعقل مثله في جميع الحوادث الثالث العالم بشرط كونه مسبوقا بالعدم
سبقا زمانيا يمتنع حصوله في الازل لان الجمع بين النقيضين محال ثم
في لا يزال حدث ذلك الامكان وحدوث ذلك الامكان ليس بالفاعل
لان كل ما كان حصوله بالفاعل كان ممتنع الحصول عند فرض عدم الفاعل
وصحة وجود العالم في لا يزال حاصلة سواء حصل الفاعل او لم يحصل فعلمنا
انه حدثت هذه الصحة لا بالفاعل بل لذاته فثبت ان حدوث الشيء لذاته
معقول سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان كل محدث ممكن لكنه معارض بوجوه
دالة على ان القول بوجود شيء ممكن الوجود محال الحجة الاولى انا اما

ان نقول ان الوجود نفس المهية واما ان نقول الوجود غير المهية وعلى كل
واحد من القولين فالقول بالامكان والجواز غير معقول اما على القول
بان الوجود نفس المهية فنقول الامكان غير معقول وذلك لان الشيء
الموصوف بالامكان هو الذي يجوز ان يكون موجودا ويجوز ان يكون معدوما
والحكم بجواز الوجود والعدم على تلك المهية يستدعي جواز كون تلك المهية مقارنة
للوجود ومقارنة للعدم ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يق الوجود هو نفس
المهية واما على القول بان الوجود غير المهية فلان على هذا التقدير اما ان يكون
الموصوف بالامكان هو المهية او الوجود او كون المهية موصوفة بالوجود و
الكل مح اما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو المهية لان كل
ما كان ممكن الثبوت لم يمتنع تقرره مع عدم ذلك الشيء فلو قلنا السواد ممكن
ان يكون سوادا كان معناه السواد يمكن ان يحكم عليه بانه غير سواد ومعلوم
ان ذلك مح لانه يقتضي ان يكون حال كونه سوادا محكوما عليه بانه غير سواد و
ذلك مح واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الوجود لانه يرجع
حاصله الى ان الوجود يمكن ان لا يكون وجودا وهذا ايض بط واما انه لا
يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو موصوفية المهية بالوجود لان الذي
ذكرناه في المهية وفي الوجود عايد بعينه في موصوفية المهية بالوجود فثبت ان
القول بامكان الوجود غير معقول سواء قلنا الوجود عين المهية او قلنا انه
غير المهية الحجة الثانية لو فرضنا شيئا من الاشياء ممكن الوجود لكان ذلك
الامكان اما ان يكون موجودا او معدوما لا جايز ان يكون موجودا للوجوه
الكثيرة التي ذكرنا في الجواب عن شبهة الفلاسفة في قدم الاجسام ولا جايز ان
يكون معدوما لان الشيء بتقدير ان يكون ممكن الوجود كان موصوفا في

نفسه بالامكان وذلك الامكان رافع للامتناع والامتناع عدم ورافع
العدم ثبوت فوجب ان يكون الامكان ~~اما ان يكون الامكان~~ امرا ثبوتيا
ولما كان القول بكون الشيء ممكن الوجود يقتضي ان يكون الامكان اما
ان يكون وصفا سلبيا او وصفا وجوديا وكان القسمان باطلين كان
القول بكون الشيء ممكن الوجود باطلا الحجة الثالثة اذا قلنا الشيء يجوز
ان يكون موجودا ويجوز ان يكون معدوما يقتضي تقرر ذلك الشيء
حال وصفه بكونه معدوما وهذا يقتضي كون المعدوم شيئا وانتم
لا تقولون به وايض القائل بان المعدوم شيء لا يمكنه القول بالامكان
وذلك لان الامكان على هذا التقدير اما ان يكون وصفا للمهية او وصفا
للوجود لا جائز ان يكون وصفا للمهية لان المهيات يستحيل عليها الانقلاب
والتغير فلا يعقل كون الامكان وصفا لها ولا جائز ان يكون وصفا للوجود
لان الوجود قبل تجدده وحدوثه ما كان ثابتا ولا متعينا والامكان عندكم
ثابت قبل الحدوث واذا كان كذلك امتنع القول بجعل الامكان وصفا
للوجود والجواب مرادنا من الامكان هو كون الشيء بحيث يجوز ان
يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ويجوز ان لا يبقى على ما كان عليه قبل
ذلك فاذا ظهر مرادنا من لفظ الامكان زالت الشبهات المذكورة
فاذا عرفت هذا فنقول بقاؤه على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع وعدم
بقائه ايض على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع ولما جاز الامران امتنع
رجحان احدهما على الاخر الا لمرجح الا انه يبقى عليه ان يق لم لا يجوز
ان يكون محدث الاجسام محدثا وان كان قديما لكنه جايز الوجود لذاته
الا ان الوجود كان به اولى وعند هذا يفتقر في بيان كونه تعالى واجب الوجود

لذاته الى الرجوع الى ما ذكرناه فى برهان الاول **الطريق الثانى**
فى تقرير هذا البرهان ان نقول هذه الاجسام محدثة وكل محدث فهو
محتاج الى المحدث من غير تعرض لكون ذلك المحدث جايزا واكثر مشايخ
المتكلمين كانوا معولين على هذه الطريقة ثم لهولاء طريقان الاول
الذين قالوا العلم باحتياج المحدث الى المؤثر علم ضرورى قالوا والذى
يدل عليه ان كل من راى بناء رفيعا وقصرا مشيدا اضطر الى العلم بان
له بانيا وصانعا حتى ان من جوز حدوث ذلك البناء لا عن فاعل وبانى
كان محكوما عليه بالجنون فعلمنا ان هذه المقدمة بديهية الثانى
الذين قالوا ان هذه المقدمة استدلالية وهم اكثر شيوخ المعتزلة
كابى على وابى هاشم وطريقهم هو انهم يثبتون كون العبد موجدا لافعال
نفسه ثم يثبتون ان افعالنا انما افتقرت الينا لانها حدثت بعد ان
كانت معدومة وعند هذا يظهر ان الحدوث علة للافتقار الى المحدث
فالعالم لما كان محدثا وجب افتقاره الى الفاعل وعلى تمسكهم بهذا
القياس سؤالات صعبة اولها انا لا نسلم ان الواحد منا محدث لافعال
نفسه وسياتى تقريره فى مسئلة خلق الافعال فلم لا يجوز ان يقال ان
افعالنا تحدث عند قصورنا ودواعينا لا بقدرتنا ودواعينا بل
على سبيل الاتفاق من غير مؤثر فان قالوا الحدوث على سبيل الاتفاق
محال فليذكروا ذلك ابتداء فى حدوث العالم حتى يدل حدوث العالم على
وجود الفاعل من غير حاجة الى ذكر هذا القياس وثانيها هب ان
افعالنا واقعة بقدرتنا لكن لا نسلم ان علة الحاجة هى الحدوث ودليله
الوجوه الكثيرة التى قدمناها فى ان الحدوث لا يمكن ان يكون علة

للحاجة

للحاجة ولا جزء لهذه العلة ولا شرطا لها وثالثها هب ان حدوثها
علة لحاجتها الينا لكن لم لا يجوز ان يكون العلة هى ذلك الحدوث اعنى
مهية الحدوث بشرط اضافتها الى تلك الافعال الخاصة والعالم وان حصل فيه
الحدوث ولكن لم يحصل فيه ذلك الشرط الخاص فلا يلزم ان تحصل فيه الحاجة الى
الفاعل **البرهان الرابع** فى اثبات العلم بالصانع الاستدلال بحدوث
الصفات والعلماء حصروا ذلك فى نوعين دلايل الانفس ودلايل الافاق اما
دلايل الانفس فهى الاستدلال بتكون الانسان من النطفة والله تعالى
ذكر هذه الدلالة فى القران العظيم فى ايات كثيرة وتقريرها ان نقول النطفة
جسم متشابه الاجزاء فى الصورة والشكل فاما ان يقال انه متشابه الاجزاء
فى الحقيقة او ليست كذلك وذلك لان الاطباء يقولون ان عند استيلاء
حرارة الشهوة على البدن يحصل ذوبان لجملة الاعضاء فبعضها ينفصل
من ذوبان العظم وبعضها من ذوبان اللحم وبعضها من ذوبان العين و
بعضها من ذوبان القلب فهو وان كان متشابه الصورة والصفة فى الحس
الا انه مختلف الطبيعة فى الحقيقة فالعظم يتولد مما ذاب من العظم والعصب يتولد مما ذاب من العصب
وعلى هذا القياس جميع الاعضاء اذا عرفت هذا فنقول ان كانت النطفة
جسما متشابه الاجزاء فى الحقيقة فنقول لا شك ان تاثير حرارة الرحم
وتاثير قوى الكواكب بالنسبة اليه على التسوية ومهما كان تاثير المؤثر متشابها
وكانت اجزاء القابل فى الماهية والطبيعة متشابهة وجب كون الاثر
متشابها فلهذا السبب فان الفلاسفة قالوا الشكل البسيط هو الكرة
قالوا لان قوة الطبيعة فى البسيط واحدة والقابل متشابه فوجب ان يكون
الشكل شكلا متشابها وهو الكرة ولما دل الحس على كون البدن مركبا

من اعضاء مختلفة فى الكمية والكيفية والشكل والطبيعة والخاصية لزم القطع
بان المؤثر فى تخليقها ليس هو الطبيعة ولا قوى الكواكب بل صانع حكيم مدبر
بالقدرة والاختيار واما على قول من يقول النطفة وان كانت جسما متشابه
الاجزاء فى الصورة لكنها مختلفة الاجزاء فى الطبيعة فنقول ان كل مركب فلا
بد وان يكون مركبا عن اجزاء كل واحد منها يكون بسيطا فى نفس الامر وفى
الحقيقة واذا كان الامر كذلك وكل واحد من تلك الاجزاء يكون القابل لها
متشابه الاجزاء فى الحقيقة وتكون القوة الطبيعية العاملة فيها قوة واحدة
ومتى كان كذلك وجب ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء على شكل الكرة
فوجب ان يكون بدن الانسان على صورة كرات مضمومة بعضها الى البعض
ومعلوم انه ليس الامر كذلك وايضا فالنطفة رطوبة رقيقة وما كان كذلك فانه
لا يحفظ ترتيب الاجزاء ولا نسبة بعضها الى البعض والجزء الذى يحصل من ذوبان
الراس قد يصير اسفل والجزء الذى يحصل من ذوبان القلب قد يصير فوق
فكان ينبغى ان لا يبقى ترتيب الاجزاء ووضعها على نسبة واحدة فى الاكثر
ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان انخلاق كل واحد من هذه الاعضاء وبقاءها
على ترتيبها بتخليق قادر حكيم الا انه يبقى ههنا ان يقال لم لا يجوز ان يقال انها حصلت
بتخليق بعض الملائكة او بتخليق الكواكب فانها احياء ناطقة فاعلة مختارة و
عند ذلك لا بد من الرجوع الى البراهين المتقدمة اما دلايل الافاق فبعضها
سفلية عنصرية ومجامعها الاستدلال باحوال الحيوان والنبات و
المعادن والاثار العلوية وبعضها علوية فلكية ومجامعها الاستدلال
باحوال الافلاك والكواكب والاستقصاء فى هذا النوع من الدلالة
مذكور فى القرآن العظيم ومشروح فى كتابنا المسمى باسرار التنزيل وبالله التوفيق

48

المسئلة الرابعة ان الله تعالى قديم ازلى باق سرمدى اعلم
انا لما دللنا فى المسئلة الثالثة على وجوب انتهاء جميع الممكنات الى
موجود واجب الوجود لذاته وكل ما كان واجب الوجود لذاته فان حقيقته
لا تقبل العدم اصلا وكل ما كان كذلك فانه يجب ان يكون قديما ازليا
باقيا ابديا فعلى هذا لا احتياج بعد ذلك على اقامة الدلالة على كونه تعالى
ازليا ابديا لكن المتكلمين الذين كانوا قبلنا لما لم يذكروا تلك الطريقة
فى اثبات واجب الوجود لا جرم كانوا معولين فى اثبات كونه تعالى ازليا
ابديا على وجوه اخر فنحن اردنا ان نتبرك بايراد تلك الوجوه ايضا
اعلم ان مشايخ المتكلمين لما اقاموا الدلالة الى افتقار العالم الى صانع
قالوا صانع العالم لو كان محدثا لافتقر الى محدث اخر ولزم التسلسل وهو محال
فوجب القول بان صانع العالم قديم فان قيل الاشكال على هذا الاستدلال
من وجوه **الاول** لم لا يجوز ان يقال خالق هذا العالم المحسوس شئ محدث
وخالق ذلك المحدث شئ قديم وعلى هذا التقدير يكون صانع العالم محدثا ولا
يلزم التسلسل ايضا وهذا هو قول المفوضة واصحاب الوسايط الا ترى ان
الفلاسفة يقولون مدبر ما تحت كرة القمر هو العقل الفعال ثم هذا العقل
الفعال معلول عقل آخر وذلك العقل الى عشر مراتب او اكثر ثم ذلك العقل
الاول معلول وجود الله تعالى وعند المفوضة الله الاكبر خلق السيارات
السبع وفوض تدبير هذا العالم اليها واذا كان هذا الاحتمال قائما فلا بد
من ابطاله **السؤال** الثانى ان كل موجودين يفرضان فلا بد وان يكونا اما
معا او يكون احدهما سابقا على الاخر فان كانا معا لزم ان يكونا قديمين او
محدثين لكنكم تقولون الاله قديم والعالم محدث وان كان احدهما قبل الاخر

بمقدار متناه وكان كل واحد منهما محدثاً ونحو ذلك ... وان كان بمقدار

فتقدم احدهما على الاخر اما ان يكون بمقدار متناه او بمقدار غير متناه فان كان غير متناه ففيه وجوه الاول ان على هذا التقدير يكون قد انقضى قبل اليوم مدة غير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له غير معقول الثاني انه كان يتوقف حصول اليوم على ان ينقضي قبله ما لا نهاية له وانقضاء غير المتناهي محال والموقوف على المحال محال فوجب ان يمتنع حصول اليوم وحيث حصل اليوم علمنا ان المنقضي متناه لا غير متناه الثالث ان المنقضي من زمان الطوفان الى الازل اقل من المنقضي من زماننا هذا الى الازل فاذا اطبقنا بين هاتين الجملتين من هذين الطرفين اللذين يليانا وجب ان يظهر التفاوت من طرف الازل والا لكان البعض مثل الكل فتكون المدة المنقضية متناهية فيكون تقدم الباري تعالى على العالم متناهيا الرابع لما كان تقدم الباري على العالم امرا واجب الثبوت وهذا التقدم لا يتقرر الا بهذه المدة كان دوام ذات الله تعالى واستمرار بقائه مفتقرا الى تحقق هذه المدة والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هف الخامس ان المدة لا تعقل الا بتعاقب الآنات وتوالي الازمنة والساعات فلو كان الباري تعالى متقدما على العالم بمدة لا نهاية لها ولا اول لها لزم حصول الازمنة المتوالية في الازل وذلك محال لان توالي بعض الازمنة بالبعض يقتضي كون كل واحد منها مسبوقا بغيره والازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والجمع بينهما متناقض لا يقال هذه الاشكالات انما تلزم اذا قلنا ان الله تعالى قبل العالم وسابق عليه بمدة موجودة وزمان متحقق ونحن لا نقول بذلك بل نقول انه تعالى سابق على العالم بمدة مفروضة موهومة لا تحقق لها خارج الذهن لانا نقول هذا الكلام ضعيف جدا لان تقدم الباري تعالى على العالم اذا كان حاصلا

لا يجب فرضا واعتبارا بل يجب تحقيقه والوجود سواء وجد الفرض او لم يوجد ثم ثبت ان ذلك التقدم والسبق ليس الا بمدة غير متناهية وجب ان يكون حصول تلك المدة لا بحسب الفرض فقط بل بحسب الوجود والتحقق **السؤال** الثالث ان الازل والابد يتقابلان تقابل السلب والايجاب وتقابل المتناقضين والمتعاندين وكل امرين هذا شانهما فلا بد وان يتميز احدهما عن الاخر فعلى هذا اخر الازل متصل باول الابد الا ان القول بهذا ايضا محال لان كل نقطة فرضناها آخرا للازل واولا للابد فاول الابد كان حاصلا قبل ذلك لانا لو فرضنا نقطة اخرى قبل تلك النقطة بمائة سنة لم يصر الابد ازلا بسبب زيادة هذا القدر المتناهي عليه فاذن ليس للازل اخر ولا للابد البتة اول فاذن لا يتميز الازل عن الابد البتة مع كون كل واحد منهما مناقضا للاخر ومعاندا له هف **السؤال** الرابع اذا قلنا كان الله تعالى موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد فقولنا كان يفيد ان امرا كان موجودا وحاصلا وقد انقضى وما بقي وقولنا يكون يفيد ان امرا سيصير موجودا وحاصلا بعد ما حصل فاذن كل ما يصدق عليه انه كان وسيكون فهو محكوم عليه بكونه متجددا متغيرا فذات الله تعالى لما كان واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان لا يصدق عليه البتة انه كان في الازل وسيكون في الابد وانه كائن الآن ثم انا لما جربنا عقولنا وجدناها حاكمة بان كل ما لا يصدق عليه انه كان قبل وسيكون بعد وانه ليس بكائن الآن فهو معدوم محض وعند هذا قال المنكرون انكم لما اثبتم ذاته منزها عن الجهات والاحياز والاوضاع خرج هذا الاثبات عن العقل وقرب من العدم المحض ثم انكم الآن لما اثبتموه منزها عن ان يصدق عليه قولنا كان ويكون وهو كائن فهنا

تصريح بالعدم المحض واذا دخلتموه تحت قولنا كان ويكون وهو كائن اقتضى
ذلك الحكم عليه بكونه متجددا ومتغيرا فكيف الخلاص من هذه العقد المتحيرة والمضايق
المضلة المعمية ونظم المعري هذا المعنى في شعره فقال قلتم لنا صانع حكيم
قلنا صدقتم كذا نقول ثم زعمتم بلا زمان ولا مكان الا فقولوا هذا كلام له
خبئ معناه ليس لنا عقول **والجواب** عن السؤال الاول انا سنقيم الدلالة
القاهرة في باب قدرة الله تعالى على انه لا خالق ولا موجد الا الله تعالى وعند هذا
يبطل القول بالمتوسطات **والجواب** عن السؤال الثاني انا ذكرنا في
مسئلة حدوث الاجسام ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ليس بالزمان
فتقدم ذات الباري تعالى على العالم يكون من هذا الجنس **والجواب** عن السؤال
الثالث وهو سؤال الطاعن عن قولنا الباري تعالى سابق على العالم بسبق
لا اول له واعلم ان ذلك السؤال لازم على الكل سواء اقر ذلك الانسان بحدوث
العالم وقدم الصانع او انكر ذلك لانه ان اقر بحدوث العالم لزمه الاعتراف بعدم
لا اول له وان قال بقدم العالم لزمه الاقرار بوجود لا اول له فعلى جميع التقديرات
لا بد من الاقرار بمعقول لا اول له ولا بد من الاقرار بامر له اول واذا كان الامر
كذلك زالت هذه الشبهات **والجواب** عن السؤال الرابع وهو قوله ان كل ما يصدق
عليه كان ويكون فهو متجدد متغير فنقول المراد من قولنا كان ويكون استمراره
مع الازمنة الماضية والازمنة الاتية من غير ان يكون متغيرا بحسب تغير هذه
الازمنة وهذا المعنى مما يدركه العقل الذي نوره الله تعالى بنور هدايته وان
كان الوهم والخيال يعجزان عنه واعلم ان المشايخ احتجوا على بقاء الصانع
بوجهين **الحجة** الاولى قالوا لو عدم بعد وجوده لكان اما ان يكون عدمه
باعدام معدم او بطريان ضد او بانتفاء شرط والاول محال لان القدرة صفة

مؤثرة والعدم نفي محض فيمتنع كون الاعدام بالفاعل ولا جائز ان يكون بطريان
ضد لان هذا الضد محدث والقديم اقوى من المحدث فكان اندفاع هذا
الضد بسبب وجوده اولى من انعدامه بسبب طريان هذا المحدث و
لا جائز ان يكون بسبب زوال الشرط لان ذلك الشرط يجب ان يكون قديما
واذا كان كذلك كان الكلام في عدمه كالكلام في عدم القديم الاول
فيلزم التسلسل وهو محال **الحجة** الثانية لو صح عليه العدم لكانت ماهيته قابلة
للعدم وللوجود ولو كان كذلك لكان مفتقرا الى المؤثر وكل مفتقر الى المؤثر
محدث فيلزم انه لو صح العدم عليه بعد وجوده لكان محدثا وتقرير هذه
المقدمات قد تقدم في مسئلة حدوث الاجسام ولما امتنع حدوثه امتنع عدمه
بعد وجوده وبالله التوفيق **المسئلة الخامسة** في ان حقيقته تعالى
مخالفة لساير الحقايق لتعينه ذاته المخصوصة اعلم ان جماعة عظيمة من
مشايخ علم الاصول زعموا ان الذوات من حيث انها ذوات متساوية
وانما تمتاز بعض الذوات عن البعض لاختصاصها بصفات مخصوصة ثم
قالوا بناء على هذا الاصل انه تعالى من حيث انه ذات متساوية لساير الذوات
وانما تمتاز ذاته عن ساير الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصة لاجلها
يصح للالهية وتلك الصفات وجوب الوجود والقدرة التامة وزعم ابو هاشم
انها صفة يقتضي لذاته صفات اربعا وهي الموجودية والعالمية والقادرية
والحيية والذي نختاره ونقول به ان ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات
لنفس كونه تلك الذات المخصوصة واعلم ان الخصم ربما قال في هذا الموضع ان
كلامكم ههنا متناقض لانكم تقولون انه تعالى يخالف خلقه لذاته المخصوصة
فقولكم المخصوصة يدل على مفهوم زائد على الذات فكان هذا اعترافا

بان المخالفة انما وقعت بامر زائد على الذات فثبت ان قولكم انه تعالى يخالف
سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لامر زائد على الذات كلام متناقض واعلم
انا قبل الخوض في الدليل نذكر ما يزيل هذا الاشكال فنقول انه لا يجب في كل شيء
يخالف شيئا آخر ان يكون مخالفته له لاجل امر زائد عليه والذي يدل عليه وجوه
الحجة الاولى ان الشيئين المختلفين لو كان اختلافهما لاجل اختصاصهما
بامر زائد لكان ذلك الزائد اما ان يكون مخالفا للاخر او لا يكون فان لم يكن مخالفا
للاخر امتنع ان يكون سببا لان يصير غيره مخالفا للاخر وان كان مخالفا للاخر
وجب ان يكون مخالفته لاجل شيء آخر ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان
فثبت انه لابد من الانتهاء الى شيئين يختلفان بنفسيهما لا لامر زائد
الحجة الثانية وهي ان الذاتين اذا كانتا متساويتين من كل الوجوه ثم
قامت بكل واحدة منهما صفة مخالفة للصفة القائمة بالذات الاخرى فعند هذا
الفرض بقيت الذاتان كما كانتا متساويتين والصفتان كما كانتا مختلفتين فما
كانتا مختلفتين لا ينقلبان البتة متساويتين وعند هذا يظهر ان المختلفين
لا يعقل الا ان يكونا مختلفين لذاتيهما فاما فرض امرين يختلفان بسبب امر
زائد على ذاتيهما فذلك غير معقول الحجة الثالثة انا اذا فرضنا ذاتا وقامت بها
صفة فالذات من حيث انها هي مغايرة للصفة من حيث انها هي وحلول احدهما
في الاخرى لا يمنع من كون احدهما مغايرة للاخرى فاذن كون الذاتين متساويتين
انما يتحقق باعتبار الذات من حيث هي هي لا باعتبار الصفة وكذا القول في
جانب الصفة فعلمنا ان التساوي والاختلاف في الامور لا يمكن تعقلهما
الا باعتبار حال الشيء في نفسه من حيث هو هو لا باعتبار حال ما يقوم به ويحل
فيه فثبت بهذه الوجوه انه لابد من الاعتراف بامور يخالف بعضها بعضا لا لانفسها

متساويتين لا نقلبان البتة مختلفتين وما كانتا صح

وذواتها

وذواتها من حيث هي هي لا باعتبار صفة قائمة بها واذا عرفت هذا فقول
قولنا الله تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة المراد منه ما ذكرناه وتحصيناه
واذ لخصنا محل النزاع فنقول الدليل على انه تعالى مخالف لخلقه لذاته
المخصوصة انه لو كانت ذاته من حيث انها تلك الذات مساوية لسائر
الذوات وقد عرفت ان الاشياء المتساوية في تمام الحقيقة يجب ان يصح
على كل واحد منها ما صح على الاخر واذا كان كذلك كان اختصاص ذاته
بصفة المخصوصة وعدم اختصاصه بصفات المحدثات امرا جائزا فترجح
ذلك الجائز على سائر الجائزات ان لم يكن لامر فقد ترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال
وان كان لامر عاد الطلب في اختصاص ذاته بذلك الامر فيلزم اما الدور واما
التسلسل وهما محالان فثبت ان القول بكون ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات
في كونه ذاتا يفضي الى هذه المحالات فكان القول به محالا واحتج الخصم المثبتات
بجميع الذوات متساوية في كونها ذوات واذا كان الامر كذلك وجب ان
يكون امتياز بعضها عن البعض بسبب الصفات والاحوال اما بيان المقدمة
الاولى فيدل عليه وجوه احدها انه يصح تقسيم الذات الى الواجب والى
الممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين والثاني انا اذا عقلنا ذاتا
فسواء اعتقدناه قديما او محدثا او واجبا او ممكنا فان اعتقاد كونه ذاتا لا
يزول ولا يتبدل وهذا يدل على ان المفهوم من الذات واحد في كل من
المواضع والثالث انا نقول المعلوم اما ذات واما صفة وصريح العقل
يشهد بان هذا التقسيم منحصر ولولا ان المفهوم من كون الذات ذاتا امر
واحد والا لم يكن هذا التقسيم منحصرا فثبت بهذه الوجوه ان الذوات متساوية
في كونها ذوات واما المقدمة الثانية وهي انه لما كان الامر كذلك وجب ان يكون

امتياز بعض الذات عن بعض بسبب الصفات وذلك لانه لا شك ان الله تعالى
متميز عن ساير الموجودات وثبت ان ذاته مساوية لساير الذوات وما به الممايزة
غير ما به المشاركة فوجب ان يكون امتياز ذاته عن ساير الذوات بامر زايد
فيكون بالصفة لا يقال لم لا يجوز ان يكون امتياز ذوات المحدثات بصفات
ثبوتية وامتياز ذاته تعالى عن ذوات المحدثات بسبب سلب تلك الصفات
عن ذاته لانا نقول الذات من حيث انها ذات لو كانت مستقلة بنفسها في
التحقق غنية عن الصفات لزم جواز ان ينقلب ذات السواد بياضا وذات
البياض سوادا وذات الواجب عرضا حالا في المحل وبالعكس وكل ذلك محال
وان لم يكن الذات من حيث انها ذات مستقلة الا مع الصفات وجب ان
يكون امتياز ذات الحق تعالى عن غيره بسبب ثبوت الصفات لا بسبب سلب
الصفات **والجواب** لا نم ان الذوات متساوية في كونها ذوات والوجوه
الثلثة التي عولتم عليها قائمة بعينها في الصفات فيلزمكم ان يكون الصفات
متساوية في كونها صفات فيلزمكم ان يكون امتياز بعض الصفات عن
بعض بسبب صفات اخرى ولزم التسلسل وايضا فالمفهوم من كونها ذوات
كونها امورا قائمة بانفسها والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل
وهو مفهوم سلبي ولا نزاع في كون هذا المفهوم السلبي امرا مشتركا فيه بين
الذوات كلها انما النزاع في ان تلك الحقايق المحكوم عليها بهذا القيد
السلبي هل متساوية من حيث انها هي ودليلكم لا يفيد ذلك واعلم ان
ان الخصوم زعموا ان الذوات متساوية في كونها ذوات ثم اثبتوا لكل
واحدة من تلك الذوات صفة لازمة فحاصل قولهم يرجع الى ان الاشياء
المتساوية في تمام المهية يلزمها لوازم مختلفة وذلك مما لا يقبله العقل اما على

قولنا فانا زعمنا ان الذوات والحقايق مختلفة في انفسها الا انه يلزمها
لازم مشترك وهو كونها امورا قائمة بانفسها غنية عن محل تحل فيه فحاصل
قولنا يرجع الى ان الاشياء المختلفة يلزمها لوازم متساوية وهذا غير ممتنع في
العقول لان المختلفات متشاركة في كونها مختلفة والمتضادات متساوية
في كونها متضادة وبالله التوفيق **المسئلة السادسة** في ان وجود الله تعالى
هل هو نفس حقيقته ام لا المذاهب الممكنة في هذه المسئلة لا تزيد على ثلثة
احدها قول من يقول اطلاق لفظ الموجود على واجب الوجود وعلى ممكن الوجود
ليس بحسب معنى واحد بل بحسب مفهومين وهذا قول ابي الحسن الاشعري
وابي الحسين البصري واتباعهما والقول الثاني وهو ان وقوع لفظ الموجود
على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد الا ان ذلك المفهوم غير مقارن
لشيء من المهيات بل هو وجود مجرد وانما يتميز عن ساير الوجودات بقيد سلبي
وهو انه غير عارض لشيء من المهيات ووجودات الممكنات اوصاف عارضة
لمهيات الممكنات وهذا القول هو اختيار ابي علي سينا في جميع كتبه والقول
الثالث ان وقوع لفظ الوجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد
وذلك المفهوم صفة عارضة لمهية الحق تعالى ولحقيقته المخصوصة وهو المختار
عندنا وعند طائفة عظيمة من علماء الاصول فاما القول الاول تكلمنا فيه في اول
مسئلة ان المعدوم شيء ام لا فلا نعيده واما القول الثاني الذي اختاره
ابو علي سينا فنقول انه باطل ويدل عليه وجوه **الحجة** الاولى ان الوجود من
حيث انه وجود مفهوم واحد على ما دلت الدلايل عليه ووافقنا فيه ابو علي سينا
وايضا هذه المسئلة متفرعة على هذا القول فنقول الوجود من حيث انه
وجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا لمهية او يقتضي ان لا يكون عارضا

لماهية اولا يقتضى لا ان يكون عارضا ولا ان يكون غير عارض بل الامران
جائزان عليه فان اقتضى الوجود من حيث انه وجود ان يكون عارضا لمهية
من المهيات وجب ان يكون وجود واجب الوجود عارضا لمهية من المهيات
فقولنا انه وجود مجرد وغير عارض لشىء من المهيات قول بط وان اقتضى
الوجود ان يكون غير عارض لشىء من المهيات البتة فهذه الممكنات اما
ان لا يكون موجودة اصلا او ان كانت موجودة كانت وجوداتها نفس
مهياتها فيكون لفظ الوجود واقعا على الموجودات بالاشتراك اللفظى لا
بالاشتراك المعنوى وقد بينا ان ذلك بط وان هذا البحث متفرع على
ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوى واما ان قلنا
الوجود من حيث انه وجود لا يقتضى ان يكون عارضا للمهية ولا ان يكون غير
عارض لها فح يمتنع ان يصير عارضا او غير عارض الا لسبب منفصل فوجوب واجب الوجود
لا يصير مجردا الا لسبب منفصل فيكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره
وهو مح واايضا فقد عرفت ان المهيات المتساوية فى تمام تلك المهيات المتساوية
وكل ما صح على واحد منها صح على كلها فاذن كل ما صح على جميع الموجودات
العارضة لمهيات الممكنات وجب ان يصح على واجب الوجود وكل ما ثبت
لواجب الوجوب وجب ان يثبت لوجودات جميع المهيات الممكنة وكل
ذلك بط قطعا ولما ثبت بهذا البرهان القاطع امتناع هذه الاقسام
ثبت ان القول الذى اختاره ابو على سينا قول مردود **الحجة** الثانية
على فساد هذا المذهب انه لو لم يكن للبارى تعالى مهية وحقيقة الا الوجود المتقيد
بالقيد السلبى وهو انه غير عارض لشىء من المهيات فيد وجود الممكنات
اما ان يكون هو ذلك الوجود لا بشرط كونه من ذلك السلب فان كان المبدء هو

ذلك الوجود لا بمشاركة من ذلك السلب وجب ان يكون احتى الموجودات مشاركا
لذات الحق تعالى فى تلك المبدءية بمشاركة من ذلك السلب كان السلب جزءا
من مبدء الثبوت وذلك مح اذ لو جاز فى العقل ان يكون العدم جزءا
لعلة الثبوت فليجز ايضا ان يكون تمام علة الثبوت وح لا يمكننا ان نستدل
بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك
الوجود المجرد مستلزما لصفة ويكون الوجود مع تلك الصفة مبدءا للممكنات
قلنا التقسيم المذكور عايد فى كيفية استلزام الوجود لتلك الصفة وهو ان
المؤثر فى ذلك الاستلزام اما الوجود لا بمشاركة ذلك السلب او بمشاركة ذلك
السلب **الحجة** الثالثة اتفق الحكماء على ان الوجود بديهى التصور والادلة
العقلية ناطقة بذلك واتفق الحكماء على ان كنه مهية الحق تعالى غير معقول للبشر
والبراهين العقلية ناطقة بذلك ايضا واذا كان الوجود معلوم التصور وحقيقة
الحق تعالى غير معلومة التصور وجب ان يكون حقيقة الحق تعالى غير الوجود
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المجهول من حقيقة الحق قيوده السلبية قلنا
هذا بط لان القيود السلبية معلومة ولذلك فانا يمكننا ان نعقل ان وجوده
غير عارض لشىء من المهيات اصلا واتفقت الفلاسفة على ان المعلوم
من الحق تعالى هو السلوب والاضافات **الحجة** الرابعة ثبت فى علم المنطق
ان الوجوب والامتناع والامكان كيفيات لنسب المحمولات الى الموضوعات
مثلا اذا قلنا الانسان يجب ان يكون حيوانا فالانسان هو الموضوع
والحيوان هو المحمول وثبوت الحيوان للانسان هو النسبة وهى المسماة بالرابطة
ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة و
هذا كلام حق معلوم اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا يجب ان يكون البارى تعالى

موجودا فالباري هو الموضوع والموجود هو المحمول واسناد الوجود الى تلك
الحقيقة هو الرابطة والوجوب كيفية لهذه النسبة والرابطة واذا كان الامر
كذلك لم يصر اثبات وجوب الوجود في حق الله تعالى معقولا الا اذا قلنا ان
حقيقته مغايرة لوجوده **الحجة** الخامسة احتج ابو علي بن سينا على ان وجود
الممكنات مغاير لماهيتها فان قال يمكننا ان نعقل هذه الماهيات عندما نشك
في وجودها الى ان يقوم البرهان على كونها موجودة والمعلوم غير ما هو غير
معلوم فماهياتها مغايرة لوجوداتها فكذا ههنا يمكننا ان نعقل ان الاله العالم
ما هو وموجد الممكنات ما هو حال ما نشك في وجوده الى ان يثبت بالبرهان
كونه موجودا والمعلوم غير ما هو غير معلوم فهذا يقتضي ان يكون حقيقته غير
وجوده واعلم انه يمكنه ان يجيب عن هذا الوجه بفرق لطيف **الحجة**
السادسة ههنا مقدمة سلم ابو علي بن سينا واكثر العقلاء صحتها واستقامتها
وهي ان افراد النوع الاخير كلما صح على واحد منها صح على كلها وقد بنى ابو علي
بن سينا على هذه المقدمة في كتبه الحكمية مطالب كثيرة اذا عرفت هذا فنقول
لو كانت حقيقة الباري تعالى هي محض الوجود كان كل ما كان من لوازم ذاته
وجب ان يكون حاصلا لجميع الموجودات وكل ما كان ممتنعا على ذاته وجب
ان يكون ممتنعا على سائر الموجودات وهذا يفضي الى التناقض لانه
كما ان وجود هذه المحدثات الكائنات الفاسدات وجود ضعيف
سريع الزوال والعدم وجب ان يكون الحق تعالى كذلك وكما ان وجود
الحق تعالى واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان تكون هذه الموجودات
الخسيسة كذلك وذلك يفضي الى التناقض وكل ذلك باطل **واحتج** ابن سينا
على صحة قوله بان وجود الباري تعالى لو كان صفة عارضة لماهيته لكان

54 مفتقرا الى تلك الماهية والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فذلك الوجود ممكن لذاته
والممكن لذاته لابد له من مؤثر والمؤثر فيه اما تلك الماهية واما غير تلك الماهية لا جائز
ان يكون المؤثر في ذلك الوجود هو تلك الماهية لان المؤثر متقدم بالوجود على
الاثر فيلزم ان يكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وذلك
محال ولا جائز ان يكون المؤثر في ذلك الوجود غير تلك الماهية لانه يلزم ان يكون الواجب
لذاته مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل وذلك محال **والجواب** كما ان المؤثر متقدم
بالوجود على الاثر فكذا القابل متقدم بالوجود على المقبول ولا نزاع ان
وجود الممكنات زائد على ماهياتها فيلزم ان يكون تلك الماهيات القابلة
لتلك الوجودات متقدمة بوجودها على وجودها وذلك محال فان قلتم لم لا
يجوز ان تكون هذه الماهيات متقدمة على وجوداتها بنفس تلك الماهيات
لا بوجود آخر قلنا فلم لا يجوز ان يكون الحال كذلك في جانب المؤثر وبالله
التوفيق **المسألة السابعة** انه تعالى ليس بمتحيز ويدل عليه وجوه
الحجة الاولى ان كل متحيز منقسم وكل منقسم ممكن الوجود لذاته وهذا
يستلزم ان كل ما لا يكون ممكن الوجود لذاته وجب ان لا يكون متحيزا
اما ان كل متحيز فهو منقسم لذاته فهذا بناء على نفي الجوهر الفرد وسيأتي
الكلام في هذه المسألة واما ان كل منقسم لذاته فهو ممكن لذاته فذلك
لان كل منقسم فهو مركب وكل مركب فهو مفتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من
اجزائه وكل واحد من اجزاء الشيء غير ذلك الشيء فكل منقسم فهو مفتقر في
تحققه الى غيره وكل مفتقر في تحققه الى غيره فهو ممكن لذاته فثبت ان كل
منقسم فهو ممكن لذاته **الحجة** الثانية انا ذكرنا في مسألة حدوث الاجسام
ان كل متحيز فهو محدث فلو كان الباري تعالى متحيزا لكان محدثا لكنه

يمتنع ان يكون محدثا فيمتنع ان يكون متحيزا **الحجة** الثالثة ذكرنا في مسئلة
حدوث الاجسام ان كل متحيز فهو متناهي المقدار وكل متناهي المقدار فهو
محدث ينتج ان كل متحيز فهو محدث والباري سبحانه وتعالى ليس بمحدث فلا
يكون متحيزا **الحجة** الرابعة ذكرنا في مسئلة اثبات الصانع ان المتحيزات
متساوية في تمام الماهية فلو كان الباري تعالى متحيزا لكانت ماهيته مساوية
لساير الماهيات في تمام الماهية ولو كان كذلك لافتقر في اختصاصه بصفات
الالهية الى مرجح ومخصص وذلك محال فالقول بكونه متحيزا محال **الحجة**
الخامسة لو كان جسما لكان منقسما فاما ان يقوم علم واحد وقدرة واحدة
بجميع تلك الاجزاء وهذا محال لامتناع حلول الصفة الواحدة في المحال المتعددة
او ان يقوم بكل واحد من تلك الاجزاء علم على حدة وقدرة على حدة فيكون كل
واحد من تلك الاجزاء موصوفا بجميع صفات الالهية فكان هذا تصريحا
باثبات الالهة الكثيرة وذلك محال على ما سيأتي بيانه **الحجة** السادسة
لو كان جسما ومتحيزا لكان متساويا لساير الاجسام في كونه جسما متحيزا
فبعد هذا فاما ان يكون مباينا لها في امر ذاتي واما ان لا يكون فان باينها
في امر ذاتي كانت الجسمية التي بها المشاركة مغايرة لذلك الامر الذي به حصلت
المباينة فكانت ذاته مركبة من جزئين بهما قوام حقيقته وكل ما كان كذلك فهو
ممكن الوجود لذاته هف وان لم يباين هذه الاجسام المحدثة في وصف ذاتي
اصلا لزم من حدوث هذه الاجسام وقبولها العفونة والفساد ان يكون
كل جسم كذلك تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **الحجة** السابعة لو كان جسما
لكان مركبا من اجزاء فتلك الاجزاء اما ان تكون متساوية في الماهية او مختلفة
فان كان الاول فكما صح في الجزء الفوقاني ان يكون فوق صح في السفلاني

ان يكون

ان يكون فوق فاختصاص كل واحد منهما بما له من الترتيب في الوضع يكون
امرا جائزا مفتقرا الى المخصص والمرجح فيكون لا محالة تفتقر ذلك الجسم الى
المركب والمؤلف وما كان كذلك امتنع ان يكون صانعا للعالم واما
الثاني وهو ان تكون تلك الاجزاء مختلفة بالماهية فكل واحد من تلك
الاجزاء تكون له طبيعة واحدة وخاصية واحدة فالذي يصح ان يكون
ممسوسا بيمين الجزء الفرد من تلك الاجزاء صح ايضا ان يكون ممسوسا بيساره
وبالضد واذا كان كذلك كان التفرق على تلك الاجزاء جائزا واذا كان كذلك
فتلك الاجزاء قد تركبت واجتمعت مع جواز ان يكون متفرقة متباينة ومتى كان
الامر كذلك افتقرت في تالفها وتركبها الى المؤلف والمركب وكل ذلك على
خالق العالم محال **الحجة** الثامنة لو لم يكن الجسمية والتناهي في المقدار مانعا
من الالهية لتعذر القدح في الهية الشمس والقمر لانه لا سبيل لنا الى القدح في
الهية كل واحد منهما الا بكونه جسما مركبا من الاجزاء متناهيا في القدر واذا
جوزنا كون الاله تعالى جسما متناهيا انسد هذا الطريق ولا يمكننا القدح
في الهية الشمس والقمر ولما كان ذلك باطلا علمنا ان القول بان الله تعالى
جسم باطل وبالله التوفيق **المسئلة الثامنة** في انه تعالى ليس في مكان ولا
في جهة اعلم ان كثيرا ممن يثبت كونه تعالى في الجهة يزعم ان كل موجودين فلا بد
وان يكون احدهما ساريا في الاخر مثل العرض في الجوهر او يكون مباينا
عن الاخر في الجهة مثل موجودين يكون كل واحد منهما قائما بالنفس ويدعي
ان العلم بان كل موجودين فلا بد وان يكونا على احد هذين القسمين
علم ضروري وان العلم بامتناع وجود موجودين لا يكون احدهما
ساريا في الاخر ولا مباينا عنه في الجهة علم ضروري بديهي لا يقبل الشك

واعلم انا نحتاج الى ان نبين ان هذه المقدمة ليست بديهية والذي
يدل عليه وجوه **الحجة** الاولى ان العلوم البديهية لا يجوز وقوع
الاختلاف فيها للجمع العظيم فلو كانت هذه المقدمة بديهية لامتنع اطباق
الجمع العظيم على انكاره ونرى جمهور الاذكياء من العقلاء متفقين على
بطلان هذه المقدمة فان اثبات الجهة لله تعالى لم يقل به الا الحنابلة
والكرامية واما كل من سواهم فهم متفقون على كون الباري تعالى
منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة فظهر ان هذه المقدمة ليست بديهية
الحجة الثانية ان صريح العقل يشهد ان زيدا وعمروا وخالدا
مشتركون في معنى الانسانية ويمتاز كل واحد منهم عن الاخر بطوله
وقصره وسواده وبياضه وما به المشاركة مغاير لما به الممايزة
فاذن مفهوم الانسان من حيث انه انسان امر مغاير للطول والقصر و
لكونه ههنا وهناك ولكونه اسود وابيض ثم ان الانسان من حيث انه انسان
اما ان يكون له قدر معين وحيز معين واما ان لا يكون كذلك والاول باطل
والا لما كان مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الاحياز المختلفة و
المقادير المختلفة فثبت ان الانسان من حيث انه انسان ليس له قدر معين
ولا حيز معين ولا شكل معين واذا كان كذلك فالتفتيش فيما خرج عن
المحسوس ما ليس بمحسوس فكيف يبعد في خالق كل المحسوسات ان يكون منزها
عن الشكل والحيز والقدر فان قيل الانسان من حيث انه انسان لا
وجود له في الخارج بل في العقل ونحن ندعي ان كل موجودين في الخارج
فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه في الجهة فاين
احدهما بائن من الاخر قلنا نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود

موجود في الخارج منزه عن المقدار والجهة بل غرضنا منه انه يمكننا ان نعقل
امرا من الامور مع ان العقل لا يثبت له جهة ولا قدرا وقد ثبت لنا بهذا
الدليل هذا القدر واذا لم يكن تصور مثل هذا الموجود مستبعدا في
العقل فبعد ذلك ادعاء ان ذكر هذا الموجود هل هو موجود خارج الذهن
ام لا يكون موقوفا على دليل منفصل **الحجة** الثالثة انا قد ندرك المبصرات
بالقوة الباصرة ثم الخيال لا يمكنه ان يتخيل القوة الباصرة كيفية وشكلا بل
الخيال يستحضر للمتخيلات اشكالا وصورا ويعجز عن ان يستحضر لنفسه صورة
وشكلا فثبت ان الوهم والخيال من اصدق الدلائل على انه لا يجب ان يكون لكل
موجود صورة وشكل لانه لا صورة عند الخيال من نفسه ولا شكل عند
الوهم من نفسه **الحجة** الرابعة ان اجلى العلوم البديهية الاولية ان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا العلم لا بد وان يكون مسبوقا
بتصور معنى النفي ومعنى الاثبات فهل يتمكن العقل من ان يقول ان
معنى النفي لا بد وان يكون ساريا في معنى الاثبات او مباينا عنه بالجهة
والحيز بل هذا الحكم ممتنع لذاته فعلمنا ان استحضار متصورين في العقل
بحيث لا يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بالجهة امر جائز **الحجة**
الخامسة وهو ان صريح العقل يشهد بان كل موجودين يفرضان فاما ان
يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بالجهة او لا ساريا في الاخر ولا
مباينا عنه بالجهة فهذا القسم الثالث لا شك انه حاصل بحسب التقسيم العقلي
واذا رجعنا الى انفسنا لم نجد البتة في عقولنا نبوة عن اثبات هذا القسم الثالث
بل نجد العقل متوقفا فيه بالنفي والاثبات طالبا للحجة على الجزم باثباته
او الجزم بامتناعه فعلمنا ان امتناع هذا القسم ليس من الاوليات

الحجة السادسة وهو ان عقلنا يشير الى مهيات مع انا نعلم يقينا انه ليس
لتلك المهيات احياز ولا جهات فان مهيات الاعداد مثل مسمى الواحد و
مسمى الاثنين وكذا ساير مراتب الاعداد امور يدركها العقل ولا يمكنه ان
يحكم على مهية الواحد من حيث انه واحد بان مكانه هو موضع كذا ومقداره
هو مقدار كذا بل يعقل العقل هذه المهية ولا يعتبر معها البتة لا مقدارا ولا
شكلا ولا مكانا ولا حيزا فثبت بمجموع هذه الوجوه ان العقل من حيث انه هو
لا يستبعد تصور معقول حاله لا يعتبر له مكانا ولا جهة ولا قدرا ولا
شكلا فثبت ان العلم بامتناع هذا الموجود ليس من العلوم البديهية
المقدمة الثانية ان مرادنا من قولنا ان الشيء الفلاني مختص بالمكان و
الجهة انه يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه ههنا او هناك ولا شك بان
العالم في المكان والجهة بهذا التفسير فلو كان الباري تعالى مختصا بالمكان
والجهة بهذا التفسير لم يخل الحال من احد الامرين اما ان يكون الباري تعالى
مماسا للعالم او محاذيا له واما ان يكون الباري تعالى مشارا اليه بحسب الحس
بانه ههنا او هناك مع انه لا يكون مماسا للعالم ولا محاذيا له فهذا غير معقول
المقدمة الثالثة ذهب السواد الاعظم من العقلاء الى انه تعالى منزه عن المكان
والحيز والجهة وقالت الكرامية انه مختص بجهة فوق وهذا القول بحسب القسمة
العقلية يحتمل ثلثة اوجه احدها ان يقال انه مماس للعرش وثانيها انه مباين عن العرش
ببعد متناه واكثر طوايف الكرامية قائلون باحد هذين القولين وثالثها
ان يقال انه مباين للعرش ببعد لا نهاية له وهذا هو قول الهيصمية واعلم ان هذا
القول اما ان يكون نفيا لكونه تعالى في الجهة او يكون قولا غير معقول وذلك لانه اذا كان
العالم في احد الجانبين وذات الباري تعالى في الجانب الاخر كان البعد بينهما محصورا

بينهما

بينهما والقول بان ما لا نهاية له محصور بين حاصرين لا يقوله من يفهم
معاني هذه الالفاظ واذ لخصنا هذه المقدمات فلنرجع الى ذكر الدلايل
الحجة الاولى كل ما كان في جهة فاما ان يكون غير محتمل للقسمة واما ان
يكون محتملا للقسمة فان لم يكن محتملا للقسمة مع انه مشار اليه بحسب الحس
كان في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد والخصوم وافقونا على انه يجب تقديس
الله تعالى عن هذه الصفة واما ان كان مشارا اليه مع انه محتمل للقسمة
كان جسما مركبا من الاجزاء والابعاض وح يرجع الكلام الى المسئلة
الاولى ولهذا السر اتفق اصحابنا على ان كل من اثبت الله تعالى في
الجهة والحيز لا بد وان يعترف بكونه مركبا من الاجزاء والابعاض واعلم
ان اصحابنا عبروا عن هذه الدلالة بان قالوا لو كان في جهة فوق لكان
اما ان يكون اكبر من العرش او يكون مساويا للعرش او يكون اصغر من
العرش فان كان اكبر من العرش كان القدر المساوي منه للعرش مغايرا
للقدر الفاضل منه من العرش فيكون مركبا من الاجزاء والابعاض وان
كان مساويا للعرش وثبت ان العرش منقسم من الاجزاء والابعاض كان
المساوي له في المقدار منقسما مركبا من الاجزاء والابعاض وان كان اصغر
من العرش فاما ان يكون قد بلغ في الصغر الى ان كان مساويا للجوهر الفرد و
الجزء الذي لا يتجزى فيكون في غاية الصغر والحقارة جل ربنا عن ذلك
باتفاق العقلاء واما ان يكون اكبر من الجوهر الفرد فيعود القول بالتركيب
والقسمة واعلم ان على قول من يقول كل متحيز فهو قابل للقسمة ابدا لا يحتاج
الى ذكر هذا التقسيم بل نقول كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فانه لا بد وان
يتميز يمينه عن يساره وقدامه عن ورائه وفوقه عن تحته فيكون منقسما

من الاجزاء والابعاض وذلك مما بينا امتناعه في المسئلة السالفة **الحجة**
الثانية كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب وكل ما
كان متناهيا من جميع الجوانب فهو محدث وانما قلنا كل ما كان مشارا اليه
بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب لوجهين الاول البرهانان المذكوران
في مسئلة حدوث الاجسام على تناهي الابعاد وذلك هو العمدة القوية التي لا
ريب فيها الثاني انه تعالى لو كان غير متناه من جميع الجوانب او من بعض الجوانب
لا يخلو اما ان يكون غير متناه في كل الجوانب لان على هذا التقدير يلزم ان يكون
العالم ساريا في ذات الله تعالى وحالا فيه فيلزم ان يكون ذاته مخالطة للقاذورات
تعالى الله عن هذا المقال وعن هذا الوهم والخيال ولا جائز ان يكون انه
متناه من بعض الجوانب دون البعض وذلك لان الجانب المتناهي من ذاته
اما ان يكون مساويا للجانب الذي هو غير متناه في الحقيقة والمهية واما ان
لا يكونا متساويين فان كان الاول فكل شيئين متساويين من جميع الوجوه
فكل ما يصح على كل احدهما يصح على الآخر فيلزم ان يكون الجانب الذي هو
غير متناه يصح ان ينقلب متناهيا والجانب الذي هو متناه يصح ان ينقلب
غير متناه فيكون الفصل والوصل والتركيب والتفرق جائزا على ذات الله
تعالى فيفتقر ذلك التاليف الى مؤلف وذلك التركيب الى مركب وذلك على خالق
العالم محال ممتنع واما ان كان الجانب المتناهي مخالفا في المهية للجانب الذي
هو غير متناه فكل ذات كانت مركبة من اجزاء مختلفة في المهية والطبيعة فلا بد
وان ينتهي ذلك التركيب الى اجزاء مختلفة يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا
خاليا عن التركيب والاجزاء الواحد من تلك الاجزاء البسيطة لا بد وان
يماس بيمينه شيئا وبيساره شيئا آخر فذلك الذي يماسه بيمينه يمكن ان يماسه

اما ان يكون غير متناه

بيساره وبالضد واذا كان ذلك جائزا كان التفرق على تلك الاجزاء جائزا
فح يكون التالف والتفرق جائزين على تلك الاجزاء ومتى كان الامر كذلك
افتقر تالفها وتركيبها الى مؤلف ومركب وكل ذلك محال فثبت بما ذكرنا انه تعالى
لو كان مشارا اليه بحسب الحس لكان متناهيا من جميع الجوانب فنقول انه متى
كان كذلك وجب ان يكون محدثا وذلك لان كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب
كان وجوده ازيد مما وجد وانقص مما وجد جائزا واذا كان كذلك كان اختصاصه
بذلك القدر المعين من الجائزات مفتقرا الى مخصص ومقدر وذلك على
خالق العالم محال وايضا اذا كان متناهيا من كل الجهات لم يكن فوق كل الموجودات
لان فوقه امكنة خالية عنه فلم يكن فوق الكل والخصم ينكر ذلك ولا يرتضيه فثبت
ان كونه تعالى مشارا اليه بحسب الحس محال **الحجة** الثالثة لو كان ذاته مختصا بمكان
وجهة لكان اما ان يصح عليه ان يخرج او لا يصح فان صح لزم كونه محلا للحركة
والسكون وكل ما كان كذلك كان محدثا على ما بيناه في مسئلة حدوث الاجسام
وان تعذر عليه الخروج منها كان كالزمن المقعد العاجز عن الحركة وذلك
صفة نقص وهو على الله تعالى محال **الحجة** الرابعة وهو انه تعالى لو كان في مكان
وجهة فهذا المكان الذي حكم الخصم بانه تعالى حاصل فيه اما ان يكون موجودا
او معدوما فان كان موجودا والباري تعالى مختص بالمكان والجهة من الازل
الى الابد فح كان ذلك المكان موجودا مع الله تعالى في الازل وهذا محال لان
ذلك المكان لما كان موجودا وكان قابلا للقسمة كان ذلك عين الجسم فكان
هذا قولا بقدم الاجسام وايضا المكان لا يفتقر في وجوده الى المتمكن لان
الخلاء جائز بالاتفاق واما الباري تعالى فانه عند الخصم يمتنع وجوده في غير
الحيز والجهة فعلى هذا يكون الباري تعالى مفتقرا في وجوده وتحققه الى

وجود المكان ووجود المكان غني عنه فكان الباري تعالى على هذا التقدير
ممكنا لذاته مفتقرا الى غيره وكان المكان واجبا لذاته غنيا عن غيره فكان
المكان اولى بان يكون هو الاله والاله اولى بان يكون هو العبد وكل
ذلك ساقط من القول واما اذا قيل المكان الذي حكم الخصم بكونه تعالى
حاصلا فيه معدوم ونفي محض فهذا تم من القول لان النفي المحض والعدم الصرف
لا يختص له ولا تعين له وما كان كذلك استحال القول بحصول الموجود فيه
فثبت ان القول بحصول الباري تعالى في المكان تم فان قيل هذا الاشكال
بعينه وارد من كون الجسم في المكان كونه بحيث يمكن الاشارة الى كل واحد من
جوانبه بانه غير الاخر وبانه متصل به ومماس له فيرجع حاصل كونه في المكان

في كون الجسم في المكان
قلنا المراد

والجهة الى مقداره واتصال بعض اجزائه بالبعض فان اردتم بقولكم انه
تعالى في المكان هذا المعنى كان هذا تصريحا بكونه تعالى مركبا من الاجزاء
والابعاض وح يرجع الكلام الى المسئلة الاولى **الحجة** الخامسة
الاحياز والجهات اما ان يكون متساوية في الماهية او مختلفة في الماهية
فان كان الاول لزم من صحة اختصاص الباري تعالى ببعض الاحياز
صحة اختصاصه بسائر الاحياز بدلا عن ذلك الحيز واذا كان حصوله
في كل واحد منها بدلا عن الاخر امرا جائزا كان حصوله في بعض تلك الاحياز
بدلا عن الباقي امرا جائزا فيفتقر ذلك الاختصاص الى المخصص وهو على
القديم تم واما اذا قلنا بان الاحياز مختلفة في الماهية والحقيقة فلعل
خاصية بعض تلك الاحياز اقتضاء حصول ذات الله تعالى فيه وخاصية
بعضها امتناع حصول ذات الله تعالى فيه فنقول هذه الاحياز اشياء
متباينة بالعدد ومباينة بالماهية ولكل واحد منها خاصية معينة وصفة معينة

فهنا

فهنا كانت اشياء موجودة قائمة بانفسها موجودة في الازل واذا كان هذه
الاحياز غير متناهية كان قد وجد مع الله تعالى في الازل موجودات قائمة
بالنفس غير متناهية وذلك لا يرتضيه المسلم فثبت ان القول بان الله تعالى
في الجهة تم **الحجة** السادسة العالم كرة واذا كان الامر كذلك وجب ان
لا يكون في الجهة اصلا انما قلنا العالم كرة وذلك لانا اذا رصدنا كسوفا
قمريا فاذا رصدناه في البلاد الشرقية في اول الليل وجدناه في البلاد الغربية
في اخر الليل فعلمنا ان اول الليل بالمشرق هو اخر الليل بعينه بالمغرب وذلك
يدل على ان العالم كرة واذا ثبت هذا فنقول الجهة التي هي فوق رأسنا
هو بعينه سفل لاولئك الذين يكونون على ذلك الوجه الاخر من الارض و
لو كان تعالى فوقا لنا لكان اسفل بالنسبة الى سكان الجانب الاخر من الارض
ولو كان فوقا لهم لكان اسفل لنا فثبت انه لو كان في جهة لوجب ان يكون
اسفل بالنسبة الى بعض جوانب العالم ولما كان ذلك باطلا ثبت انه
يمتنع كونه تعالى في المكان والجهة **واحتج** الخصم بوجهين بالعقل والنقل اما العقل
فهو انه تعالى لا بد وان يكون في حيز وجهة واذا ثبت هذا وجب ان يكون
في جهة الفوق اما المقام الاول وهو انه تعالى في الحيز والجهة فاحتجوا عليه
بوجهين الاول ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا في
الاخر كالعرض الساري في الجوهر او يكون مباينا عنه بالجهة كالجسمين
والعلم بذلك ضروري والثاني ان الجسم مختص بالحيز والجهة وانما كان
كذلك لانه قائم بالنفس والله تعالى يشاركه في كونه قائما بالنفس فوجب ان يكون
مشاركا له في الحصول في الجهة واما المقام الثاني وهو انه تعالى لما ثبت انه
يجب ان يكون في الجهة فنقول يجب ان تكون تلك الجهة هي جهة فوق ويدل

عليه وجهان الاول ان اشرف الجهات جهة فوق وتخصيص اشرف الجهات
باشرف الموجودات هو المناسب المعقول والثاني ان الخلق بمجرد طباعهم
وقلوبهم السليمة يرفعون الايدي الى جهة العلو عند الدعاء والتضرع
وذلك يدل على ان فطرتهم تشهد بان معبودهم في جهة العلو واما النقل
فهو الالفاظ الموهمة لاثبات الجهة كقوله تع الرحمن على العرش استوى
وقوله تع وهو القاهر فوق عباده وقوله تع يخافون ربهم من فوقهم
والجواب عن الشبهة الاولى انه لا شك ان قسمة العقل تقتضي انقسام
الموجودات الى ثلثة اقسام وذلك لان كل موجودين فاما ان يكون احدهما
ساريا في الآخر او مباينا عنه بالجهة او لا ساريا فيه ولا مباينا عنه بالجهة
فان ادعيتم ان القسم الثالث ممتنع الوجود والعلم بامتناعه ضروري
فقد ابطلناه وان سلمتم ان ابطال هذا القسم الثالث ليس معلوما بالبديهة
بل بالدليل فنقول قولكم ان كل موجودين فاما ان يكون احدهما ساريا
في الآخر او مباينا عنه بالجهة انما يصح لو ثبت فساد القسم الثالث وانتم
اذا بنيتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة وقع الدور واما الجواب
عن الشبهة الثانية فنقول لم لا يجوز ان يكون كون الجسم مختصا بالحيز
والجهة لذاته المخصوصة لا لوصف آخر وذلك لان اختصاص الذات بالصفة
لو كان لاجل صفة اخرى لزم التس فلا بد من الانتهاء الى ما يكون ثابتا
لذاته فلم لا يجوز ان يكون كون الجسم مختصا بالجهة والحيز من هذا الباب
واما الجواب عن الشبهة الثالثة وهي قولهم اشرف الجهات جهة العلو
فنقول هذا الكلام ساقط من وجوه الاول ان هذا الكلام مقدمة
خطابية فلا يلتفت اليها في العقليات والثاني قد بينا انه لما كان العالم

كرة كان كل جهة يشار اليها فهي وان كانت فوقا بالنسبة الى البعض
لكنها تحت بالنسبة الى الباقين والثالث انه اما ان يق لا نهاية لا متماد
ذات الله تع في جهة العلو او يكون لامتداد ذاته نهاية فان كان الاول
لم يفرض في ذاته نقطة الا وفوقه نقطة اخرى ولا شيء يفرض فيه الا وهو
سفل لا علو مطلق وان كان الثاني افرض فوق طرفه العلوي خلا
وكان ذلك الخلاء اعلى منه فلم يكن علوا مطلقا والرابع ان الشرف الحاصل
بسبب العلو بالجهة يكون حاصلا للحيز والجهة بالذات ويكون حاصلا
للمتمكن بالعرض وبسبب انه حصل في ذلك المكان فحصول هذا الشرف
للمكان والجهة اتم مما للمتمكن فلو كان الباري تعالى حاصلا في الجهة
لزم ان يكون المكان اشرف في هذا الباب من الباري تع وهو باطل
واما الجواب عن الشبهة الرابعة فهو انه لو كان رفع الايدي الى السماء
يدل على كون المعبود في الارض ولما بطل ذلك فكذا ما قالوه واما الجواب
عن الشبهة النقلية فاعلم ان ههنا قانونا كليا وهو انا اذا رأينا الظواهر
النقلية معارضة للدلايل العقلية فان صدقناهما معا لزم الجمع بين النفي
والاثبات وان كذبناهما معا لزم رفع النفي والاثبات وان صدقنا
الظواهر النقلية وكذبنا الدلايل القطعية لزم الطعن في الظواهر
النقلية ايض لان الدلالة العقلية اصل للظواهر النقلية فتكذيب الاصل
لتصحيح الفرع يفضي الى تكذيب الاصل والفرع معا فلم يبق الا ان يصدق
الدلايل العقلية ونشتغل بتاويل الظواهر النقلية او نفوض علمها
الى الله تع وعلى التقديرين فانه يظهر ان الظواهر النقلية لا تصلح
معارضة للقواطع العقلية فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب

ومن اراد الاستقصاء في تأويل الظواهر الواردة في القرآن والاخبار
فعليه بكتاب اسرار التنزيل وانوار التأويل وبالله التوفيق
المسئلة التاسعة في انه تعالى يستحيل ان يحل ذاته في شيء
ويستحيل ان يحل صفة من صفاته تعالى في شيء اعلم ان النصارى
يذكرون الحلول تارة والاتحاد اخرى وكلامهم في غاية الخبط ونحن
نذكر تقسيما مضبوطا فنقول القوم اما ان يقولوا بالحلول او
بالاتحاد اما الذات الله تعالى او لصفة من صفاته اما بالنسبة الى روح
وعيسى عليه السلم او بالنسبة الى بدنه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك
بل يقولوا انه تعالى اعطاه قدرة على خلق الاجسام والحيوة وعلما
بالمغيبات واما ان يقولوا ايضا بذلك بل يقولوا انه تعالى سماه ابنا على
سبيل التشريف كما سمى ابرهيم عليه السلم خليلا على سبيل التشريف فهذه
هي الوجوه التي يحتملها كلامهم فنقول اما القول بالحلول فباطل لانه تعالى
لو حل في شيء اما ان يحل مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والاول
باطل لوجهين احدهما ان ذلك يقتضي اما حدوث الحال او قدم المحل
وكلاهما باطلان والثاني انه لما حل مع وجوب ان يحل كانت ذاته
مفتقرة الى ذلك المحل والمفتقر الى الغير ممكن بالذات واما القسم الثاني
وهو انه تعالى يحل مع جواز ان يحل فهو ايضا باطل لان المعقول من الحلول
كون الحال مفتقرا الى المحل ومحتاجا اليه فاذا لم يوجد هذا المعنى لم
يتحقق معنى الحلول فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه حل مع وجوب ان
يحل قوله لزم اما قدم المحل او حدوث الحال قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال
ان ذاته توجب لذاته الحلول في المحل بشرط وجود ذلك المحل فقبل وجود

المحل

المحل لم يكن شرط هذا الاقتضاء حاصلا فلا جرم لم يحصل هذا الحلول ٤١
وبعد وجود المحل حصل شرط هذا الاقتضاء فلا جرم حصل هذا الحكم
على سبيل الوجوب وايضا لم لا يجوز ان يقال المحل يوجب كونه تعالى حالا فيه
فعند وجود المحل وجب هذا الحلول وقبل وجوده لا يجب هذا الحلول
والجواب الفرق بين الحال والمحل انما يظهر من حيث ان الحال مفتقر
الى المحل والمحل غني عنه فان حصل هذا المعنى لزم ان يكون واجب
الوجود لذاته مفتقرا الى الغير فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هف
وان لم يحصل هذا المعنى لم يحصل مسمى الحلول واما القول بالاتحاد
فهو ايضا باطل لان الشيئين اذا اتحدا فهما حال الاتحاد ان كانا
باقيين فهما اثنان لا واحد وان عدما معا كان الحاصل ثالثا
مغايرا لهما وان بقي احدهما وعدم الاخر امتنع الاتحاد ايضا لان
الموجود لا يكون عين المعدوم فثبت بما ذكرنا ان القول بالحلول
باطل وان القول بالاتحاد باطل واما القول بانه تعالى خلق فيه القدرة على
خلق الجسم فهذا ايضا باطل لانا سنبين انه لا قدرة لاحد على الايجاد
الا الله تعالى واما القول بانه تعالى سماه ابنا على سبيل التشريف فهذا
البحث يصير سميا واحتج النصارى على قولهم بان عيسى عليه السلم
احيى الميت وابرء الاكمه والابرص وهذا لا يمكن الا بالقدرة الالهية
والجواب لم لا يجوز ان يقال انه تعالى هو الذي احيى الميت وابرء الاكمه
والابرص عقيب دعائه اظهارا للمعجزة ولقد ناظرت بعض النصارى فقلت
له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فقال نعم فقلت
ما الذي يدل على ان ذاته لا تكن لم يحل في بدن زيد وبدن عمرو

ولم يحل في بدن هذه الذبابة وهذه النملة فقال هذا ممتنع لانا انما
اثبتنا هذا الحلول في حق عيسى عليه السلم لانه ظهر على يده احياء الميت وابراء
الاكمه والابرص فاذا لم يظهر شيء من هذه الاشياء على زيد وعمرو كيف
يمكن اثبات هذا الحلول في حقه فقلت له انك سلمت اولا انه لا يلزم من
عدم الدليل عدم المدلول واحياء الميت وابراء الاكمه والابرص دليل
حصول هذا الحلول عندك فلم يلزم من عدم هذا الدليل عدم هذا
الحلول فوجب ان يبقى شاكا في حلول الاله في بدن هذه النملة وبدن
هذه الذبابة وكل مذهب ادى الى مثل هذا القول فهو خسيس جدا
وايضا كما ظهر احياء الميت على يد عيسى عليه السلم فقد ظهر ايضا على يد موسى
لانه قلب العصا ثعبانا بل هذا اعجب لان انقلاب الخشبة ثعبانا اعظم
اعجب من انقلاب الميت حيا فان دلت معجزات عيسى عليه السلم على
الحلول والاتحاد فبان يدل معجزات موسى عليه السلم على هذا الحلول
اولى وبالجملة مذهب النصارى والحلولية اخس واركّ من ان
يلتفت العاقل اليه **المسئلة العاشرة** في بيان انه تعالى يمتنع ان يكون
محلا للحوادث المشهور ان الكرامية يجوزون ذلك وساير الطوايف
ينكرونه ومن الناس من قال ان اكثر طوايف العقلاء يقولون
بهذا المذهب وان كانوا ينكرونه باللسان اما المعتزلة فمذهب ابي علي
وابي هاشم واشياعهما انه تعالى مريد بارادة محدثة لا في محل وكاره للمعاصي
والقبايح بكراهة محدثة لا في محل فهذه الارادات والكراهات وان
كانت موجودة لا في محل الا ان صفة المريدية والكارهية تحدث في
ذات الله تعالى وايضا اذا احضر المرئي والمسموع حدث في ذات الله تعالى

صفة السامعية والمبصرية بل المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث و
انما يطلقون لفظ التجدد وهذا نزاع في العبارة واما ابو الحسين البصري
فانه يثبت علوما متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات
واما الاشعرية فانهم يثبتون النسخ ويفسرونه بانه رفع الحكم او
انتهاء الحكم وعلى التقديرين فانه اعتراف بوقوع التغير لان الذي
ارتفع او انتهى فقد عدم بعد وجوده وايضا يقولون انه تعالى عالم بعلم
واحد ثم انه قبل وقوع المعلوم يكون متعلقا بانه سيقع وبعد وقوعه
يزول ذلك التعلق ويصير متعلقا بانه كان واقعا وهذا تصريح بتغير
هذه التعلقات وايضا يقولون قدرته تعالى كانت متعلقة بايجاد
الموجود المعين في الازل فاذا وجد ذلك الشيء ودخل ذلك الشيء في
الوجود انقطع ذلك التعلق لان الموجود لا يمكن ايجاده فهذا اعتراف
بان ذلك التعلق قد زال وكذا ايضا الارادة الازلية كانت متعلقة
بترجيح وجود شيء على عدمه في ذلك الوقت المعين فاذا ترجح ذلك
الشيء في ذلك الوقت امتنع بقاء ذلك التعلق لان ترجيح المرجح محال وايضا
توافقنا على ان المعدوم لا يكون مرئيا ولا مسموعا فالعالم قبل ان
كان موجودا لم يكن مرئيا ولا كانت الاصوات مسموعة فاذا خلق
الالوان والاصوات صارت مرئية ومسموعة فهذا اعتراف بحدوث
هذه التعلقات ولو ان جاهلا التزم كون المعدوم مرئيا ومسموعا
قيل له الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوما او كان يراه
موجودا لا سبيل الى القسم الثاني لان رؤية المعدوم موجودا غلط
وهو على الله تعالى محال ثم اذا وجد فانه يراه موجودا لا معدوما والا

حدث الغلط فعلمنا انه تعالى كان يرى العالم وقت عدمه معدوما ووقت
وجوده موجودا وهذا يوجب ما ذكرناه واما الفلاسفة فهم مع انهم
ابعد الناس في الظاهر عن هذا القول فهم قائلون به وذلك لان مذهبهم
ان الاضافات موجودة في الاعيان فعلى هذا كل حادث يحدث فان
الله تعالى يكون موجودا معه فكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف اضافي
حدث في ذاته واما ابو البركات البغدادي وهو من اكابر الفلاسفة
من المتاخرين فانه صرح في كتاب المعتبر باثبات ارادات محدثة في ذات الله
تعالى وعلوم محدثة في ذات الله تعالى وزعم انه لا ينفك الاعتراف بكونه تعالى
الها الا مع هذا المذهب ثم قال الاجلال من هذا الاجلال واجب و
هذا التنزيه من هذا التنزيه لازم واذا حصل الوقوف على التفصيل
ظهر ان هذا المذهب قال به اكثر فرق العقلاء وان كانوا ينكرونه
باللسان واعلم ان الصفات على ثلثة اقسام احدها صفات حقيقية
عارية عن الاضافات كالسواد والبياض وثانيها الصفات الحقيقية
التي يلزمها الاضافات كالعلم والقدرة وذلك لان العلم صفة حقيقية
ويلزمها اضافة مخصوصة الى المعلوم وكذا القدرة صفة حقيقية ولها
تعلق بالمقدور وذلك التعلق اضافة مخصوصة بين القدرة وبين
المقدور وثالثها الاضافات المحضة والنسب المحضة مثل كون
قبل غيره وبعده ومثل كون الشيء يمينا لغيره او يسارا له فانك اذا
جلست عن يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب
الآخر منك فقد كنت يمينا له ثم صرت الآن يسارا له فههنا لم يقع
التغير في ذاتك ولا في صفة حقيقية من صفاتك بل في محض الاضافات

واذا عرفت هذا فنقول اما وقوع التغير في الاضافات فلا خلاف
واما وقوع التغير في الصفات الحقيقية فالكرامية يثبتونه وسائر الطوائف
ينكرونه فظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم و
الذي يدل على فساد قول الكرامية وجوه الحجة الاولى ان كل ما
كان من صفات الله تعالى فلا بد وان يكون من صفات الكمال
ونعوت الجلال فلو كانت صفة من صفاته محدثة لكان ذاته قبل
حدوث تلك الصفة خاليا عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال
ناقص فيلزم ان ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها وذلك
محال فثبت ان حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال الحجة الثانية
لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم
ذاته وكانت تلك القابلية تستلزم صحة وجود المقبول فلو كانت
قابلية الحوادث ازلية لكان وجود الحوادث في الازل ممكنا الا
ان هذا محال لان الحوادث ما لها اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما
محال واعلم ان هذا الدليل مبني على ثلث مقدمات المقدمة
الاولى انه لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة لكانت تلك القابلية
من لوازم ذاته والدليل عليه انها لو لم تكن من اللوازم لكانت
من العوارض فكانت الذات قابلة لتلك القابلية فنقول تلك القابلية
ان كانت من اللوازم فهو المقصود وان كانت من العوارض افتقرت
الى قابلية اخرى ولزم التسلسل واما الانتهاء الى قابلية يكون من لوازم
الذات وهو المطلوب المقدمة الثانية ان القابلية اذا كانت ازلية
وجب ان يكون المقبول صحيح الوجود في الازل والدليل عليه ان

كون الشيء قابلا لغيره نسبة بين القابل وبين المقبول والنسبة بين
المنتسبين متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين فصحة النسبة
تستلزم صحة وجود المنتسبين فلما كانت صحة اتصاف البارى تعالى
بالحوادث حاصلة فى الازل لزم ان تكون صحة وجود الحوادث حاصلة
المقدمة الثالثة ان حدوث الحوادث فى الازل غير ممكن ودليله ماذكرنا
انه يقتضى الجمع بين ثبوت الازلية وبين عدمها وذلك محال فان قيل
ينتقض ماذكرتم من الدليلين بتغير الاضافات وينتقض هذا الدليل
بعينه بان القدرة ازلية وتاثيرها فى صحة الفعل ازلى مع انه لا صحة للفعل
فى الازل والجواب عن الاول ان الاضافات لا وجود لها فى الاعيان
والا لزم التسلسل واذا كان كذلك زال السؤال الاول واما السؤال الثانى فجوابه
ان وجود القادر يجب ان يكون متقدما على وجود المقدور واما وجود
القابل فلا يجب ان يكون متقدما على وجود المقبول فظهر الفرق
الحجة الثالثة قول الخليل عليه السلام لا احب الافلين والافول عبارة
عن التغير وهذا يدل على ان المتغير لا يكون الها اصلا اما الكرامية فقد
احتجوا من وجهين الحجة الاولى انهم اقاموا الدليل على انه لابد من
الاعتراف بحدوث الكلام والارادة والسامعية والمبصرية ثم اقاموا
الدليل على انه لابد من قيام الصفة بالموصوف وحينئذ يحصل من هذين
الاصلين كونه تعالى محلا للحوادث الحجة الثانية انهم قالوا حصلت
الموافقة بيننا وبين الاشعرية على انه يصح قيام المعانى بذات الله تعالى
فى الجملة ولا فارق بين المعانى القديمة وبين المعانى المحدثة الا فى القدم
والحدوث ولا يجوز ان يكون القدم معتبرا فى المقتضى لان القدم

عبارة

عبارة عن نفى الاولية وذلك قيد عدمى والقيد العدمى لا يكون داخلا
فى المقتضى واذا سقط القدم عن درجة الاعتبار بقى انه انما يصح قيام
المعانى بذات الله تعالى لكونها معانى وصفات والحوادث يشاركه فى
هذا المعنى فيلزم صحة قيام الحوادث بذات الله سبحانه وتعالى والجواب
عن الحجة الاولى انا سنجيب عن كلامهم فى حدوث الكلام والارادة
والسمع والبصر وعن الثانية لا نسلم انه لا فارق بين صفات الله تعالى
وبين هذه الاعراض المحدثة الا فى القدم والحدوث ولم لا يجوز ان
يكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات بنوعيتها وحقايقها
المخصوصة سلمنا انه لا فارق الا القدم فلم لا يجوز ان يكون القدم
معتبرا فى المقتضى قوله لانه قيد عدمى قلنا لا نسلم فان القدم عبارة عن
نفى العدم السابق ونفى النفى ثبوتى والله الموفق المسئلة الحادية عشرة
فى بيان كونه تعالى قادرا والكلام فيه مرتب على فصلين الفصل الاول
فى حقيقة القادر اعلم ان القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك
بحسب الدواعى المختلفة مثاله ان الانسان ان شاء ان يمشى قدر عليه
اما تاثير النار فى التسخين فليس كذلك لان ظهور التسخين من النار
غير موقوف على ارادته وداعيته بل هو امر لازم لذاته وههنا للفلاسفة
سؤالات السؤال الاول ان هذا القادر المحكوم عليه بانه يصح منه
الفعل بدلا عن الترك ويصح منه الترك بدلا عن الفعل اما ان يكون
رجحان احد طرفى الفعل والترك على الطرف الاخر منه موقوفا على
انضمام مرجح اليه اولا يكون كذلك لا جائز ان يقال انه لا يتوقف ذلك الرجحان
على المرجح ويدل عليه وجهان الاول انه لو حصل رجحان احد الطرفين على

الاخر من غير مرجح اصلا لكان قد حصل الممكن من غير مرجح وذلك يفضي الى
نفي الصانع وانه مح الثاني انه لما جربنا انفسنا وجدنا انه ما لم يحصل
القلب ميل الى احد الطرفين لم يترجح ذلك الطرف على الاخر ومتى صار الميل
الى الحركة الى هذا الجانب والى الحركة الى الجانب الاخر على التساوي لم
يترجح احدهما على الاخر بل بقي الانسان في موضعه الذي هو فيه ساكنا
متحيرا الى ان يظهر المرجح ثم يحصل الرجحان فظهر بما ذكرنا ان القول
بانه يجوز حصول رجحان احد الطرفين على الاخر من غير مرجح بط فاسد
واما القسم الثاني وهو انه لا بد في هذا الرجحان من مرجح فنقول اذا حصلت
المرجحات باسرها وهي القدرة التامة والارادة الجازمة الخالية عن الفتور
والوقت والالة والمصلحة وزالت الموانع العقلية والشرعية فحصول
هذه المرجحات اما ان يكون الترك ممكنا او غير ممكن فان كان الترك ممكنا
فمع حصول هذه المرجحات تارة يحصل الفعل وتارة يحصل الترك فاختصاص
احد الوقتين بالفعل والوقت الثاني بالترك اما ان يتوقف على مرجح
لاجله اختص احد الوقتين بالفعل والثاني بالترك اولا يتوقف على مرجح
فان توقف على مرجح لم يكن الحاصل اولا مرجحا تاما وقد فرضناه كذلك
هف وايضا فلنفرض حصول هذا المرجح فح اما ان يكون حصول الفعل في
هذا الوقت جائزا او واجبا فان كان جائزا عاد التقسيم الاول وافتقر
الى مرجح اخر ولزم التس وهو مح ولما بطل هذا ثبت ان الفعل واجب
الحصول عند حصول كل المرجحات وممتنع الحصول عند اختلاف قيد
من القيود المعتبرة في الترجيح فعلى هذا التقدير القادر حال ما حصلت
المؤثرات باسرها يجب عقلا ان يصدر عنه الاثر ويمتنع ان لا يصدر

٩٥ وحال ما لم يوجد المؤثرات باسرها يجب عقلا ان لا يصدر عنه الاثر و
يمتنع ان يصدر وعلى هذا التقدير لا يبقى فرق البتة بين القادر والموجب
بل الفرق ان شرائط التاثير في حق القادر سريعة التغير فاذا حصلت بعد ان
كانت معدومة صار القادر واجب التاثير واذا زالت بعد ان كانت
موجودة صار القادر ممتنع التاثير الا ان هذا التغير انما يعقل في حق
من يكون مؤثريته موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته اما الباري تعالى
فان تاثيره في غيره ليس موقوفا على شرائط منفصلة عن ذاته لانه تعالى مبدء لكل
ما سواه فلا يكون تاثيره فيما سواه موقوفا على شيء منفصل عنه فلا جرم كان
تاثيره في غيره لمحض ذاته وذاته ممتنعة التغير فكان تاثيره في غيره ايضا
ممتنع التغير فهذا هو السؤال القوي الذي عليه يعولون وبه يصولون
السؤال الثاني قالوا اليس من مذهبكم ان التغير ممتنع في صفات الله تعالى
وان العدم على القديم مح ثم من مذهبكم ان ارادة الله تعالى كانت متعلقة من
الازل الى الابد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين على عدمه وقدرته من
الازل الى الابد متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت
المعين فلما كان التغير ممتنعا في صفات الله تعالى استحال من الله تعالى
ان لا يرجح وجود ذلك المراد وان لا يوجد وجود ذلك المقدور واذا
كان الامر كذلك كان تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار السؤال
الثالث لا شك انه تعالى عالم بجميع المعلومات فهنا يعلم ان الشيء الفلاني
يقع في الوقت الفلاني والشيء الفلاني لا يقع في الوقت الفلاني و
خلاف المعلوم مح الوقوع لان عدم وقوع الشيء مع العلم بوقوع الشيء
ضدان والضدان متنافيان لذاتيهما واذا كان كذلك فما علم الله تعالى

وقوعه كان واجب الوقوع ممتنع العدم وما علم عدمه كان واجب العدم
ممتنع الوجود ولا خروج عن هذين القسمين فيكون الله تعالى موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار **السؤال** الرابع الترك عبارة عن الإبقاء على العدم
الأصلي والعدم الأصلي لا يصلح أن يكون مقدورا لوجهين الأول
أن القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فلا يكون للقدرة أثر فيه البتة
فامتنع كون العدم مقدورا والثاني هو أن العدم الأصلي باق كما
كان قبل ذلك والباقي حال بقائه لا يكون مقدورا فإذن الترك عبارة
عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي والعدم الباقي لا يصلح لأن يكون مقدورا
نظرا إلى كونه عدما ونظرا إلى كونه باقيا فثبت أن الترك لا يصلح لأن يكون
مقدورا البتة فلم يكن القادر قادرا إلا على الفعل وقدرة له على الترك
البتة فثبت أن القادر له صلاحية التأثير في الوجود وليس له صلاحية الترك
فح ينقلب القادر موجبا ولا يبقى بينه وبين الموجب فرق البتة فهذا
مجموع أسولة الفلاسفة في هذا المقام **أما الجواب** عن السؤال الأول
وهو أن نقول للمتكلمين في هذا الموضع قولان الأول أن صدور الفعل
عن القادر موقوف على الداعي إلا أن الفعل مع الداعي يصير أولى بالوقوع
إلا أنه لا ينتهي إلى حد الوجوب فلأجل أنه صار أولى بالوقوع صار
الوقوع راجحا على اللاوقوع ولأجل أنه لا ينتهي إلى حد الوجوب يبقى
الفرق بين الموجب والقادر واعلم أن هذا الكلام ضعيف من وجهين
الأول وهو أن في الوقت الذي كان الفعل والترك في حيز التساوي
كان رجحان الوجود على العدم في ذلك الوقت ممتنعا فعند ما صار أحد
الطرفين مرجوحا كان دخول المرجوح أضعف منه حال كونه مساويا

وإذا كان

44

وإذا كان دخول المرجوح في الوجود ممتنعا كان دخول الراجح في الوجود
واجبا ضرورة أنه لا خروج عن طرفي النقيض الثاني أنه عند حصول كل
مرجحات الوجود إما أن يكون العدم ممتنعا أو لا يكون فإن كان ممتنعا
كان الوجود واجبا وهو المطلوب وإن لم يكن العدم ممتنعا لم يلزم من فرض
العالم مح فلنفرض مع حصول كل مرجحات الوجود تارة حصول الوجود و
أخرى وجود العدم فاختصاص أحد الوقتين بحصول الوجود والوقت الثاني
بحصول العدم إن لم يتوقف على مرجح مع أن نسبة كل تلك المرجحات إلى هذين
الوقتين على التسوية فقد ترجح الممكن المتساوي من غير مرجح وهو مح و
إن توقف على انضمام مرجح إليه لم يكن الحاصل قبل ذلك كل المرجحات وكنا
قد فرضنا حصول كل المرجحات هف ثم إنا ننقل التقسيم المذكور إلى هذه
الحالة وهو أن بعد حصول هذا القيد وهذا المرجح إن كان التأثير واجبا
فهو المقصود وإن لم يكن واجبا عاد التقسيم وافتقرنا إلى قيد آخر ولزم إما
التسلسل وإما الانتهاء إلى الوجوب وهذا الكلام قاطع لا رجاء في دفعه
للمتكلمين في هذا المقام وهو أن صدور الفعل عن القادر
لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح إليه وهذا القول اختيار أكثر العلماء
وتقريره أن العطشان إذا خير بين شرب قدحين متساويين من
جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما على الآخر لا لمرجح وكذا الجائع إذا خير
بين أكل رغيفين متساويين من جميع الوجوه والهارب من السبع الضاري
إذا عن له طريقان فإنه يختار أحدهما لا لمرجح فثبت أن صدور الفعل
عن القادر لا يتوقف على الداعي قالت الفلاسفة الاعتراض على هذا
الكلام من وجهين الأول أنه إذا جاز في العقل رجحان أحد طرفي الجائز

على الآخر لا لمرجح اصلا لم يكن الاستدلال برجحان احد طرفي الممكن على
الطرف الآخر على وجود المرجح طريقا صحيحا فاذا كان لا سبيل الى اثبات
الصانع الا الى هذا الطريق ثم صار هذا الطريق مطعونا فيه لزم بطلان
الاستدلال بالامكان والحدوث على اثبات الصانع الثاني اذا جربنا
انفسنا في القدحين والرغيفين والطريقين علمنا انه ما لم يحدث في قلبنا
ميل وداعية الى اختيار احدهما دون الآخر فانه لا نختار ذلك المعين دون
الآخر واذا علمنا انه لا بد في الترجيح من حصول الميل الى احدهما في القلب
على التعيين فذلك الميل مرجح خاص فثبت ان في هذه الصورة لم يحصل
الرجحان الا مع المرجح اقصى ما في الباب انا لا ندري لم حدث الميل الى
هذا الرغيف ولم يحدث الى ذلك الرغيف الآخر الا انا نقول بسبب حدوث
الميل في قلوبنا ليس لميل آخر في القلب والا لزم التسلسل بل الميول و
الارادات تنتهي الى ميل وارادة يحدث في القلب اما بخلق الله تعالى او بسبب من
الاسباب السماوية وحينئذ يكون هذا الاشكال زائلا والذي يحقق هذا
الكلام ان العطشان اذا خير بين القدحين فانه ما لم يخص احد القدحين
بمد اليد واخذه فانه لا يمكنه ان يشرب ذلك الماء وما لم يمل قلبه الى اخذ ذلك
القدح فانه لا يمد يده اليه فذلك الميل الخاص والارادة الخاصة مرجحة
لاحد الطرفين على الآخر فثبت ان في هذه الصورة لم يحصل الرجحان
الا لمرجح واما انه لم حدث الميل الى هذا ولم يحدث الى ذلك فذاك مستند الى
الاسباب الفلكية اجاب المتكلمون عن هذا السؤال بانه لا نقول ان رجحان
احد طرفي الممكن على الآخر يحتاج الى المرجح في جميع المواضع بل نقول الشيء
اذا وجد بعد عدمه فهنا الحدوث وهذا الامكان هو المحوج الى المقتضي

فاما ترجح الفعل على الترك في حق القادر فذاك لا يحتاج الى المرجح
والذي يدل عليه ان الفرق بين القادر المختار وبين العلة الموجبة
امر معلوم بالضرورة فان كل احد يفرق بالضرورة بين كون الانسان مختارا في فعله و
قوله وقيامه وقعوده وبين كون الحجر هابطا بالطبع والنار صاعدة
بالطبع وتوقيف صدور الفعل عن القادر على المرجح يقتضي ان
لا يبقى بين الموجب وبين المختار فرق البتة وكل نظري افضى الى فساد
الضروري كان باطلا فعلمنا انه لا بد من الاعتراف بان صدور الفعل
عن القادر لا يتوقف على المرجح فهذا منتهى البحث في هذا الباب واما الجواب
عن السؤال الثاني فهو ان القادر عبارة عن الذي عند حصول اختيار
الفعل يتصور منه اختيار الترك فان ذلك يجري مجرى الجمع بين الضدين
وهو محال بل القادر هو الذي يتصور منه اختيار الترك بدلا عن اختيار
الفعل وبالعكس وهذا المعنى معقول في حق الله تعالى فكان قادرا
لا يقال نفرض الكلام في الشيء الذي تعلقت ارادته وقدرته في الازل بايجاده
في لا يزال فنقول لا حال من الاحوال يشار اليها الا ويمتنع من الله تعالى في
ذلك الوقت ان لا يوجد ذلك الفعل اذ لو لم يوجد لانقطع ذلك التعلق
المستمر من الازل الى ذلك الوقت وذلك يقتضي تغير صفات الله تعالى وزوال
ذلك التعلق القديم وكل ذلك محال فاذا كان كذلك فلا حال يشار اليها الا ويجب
عقلا كونه تعالى موجبا لذلك الفعل في ذلك الوقت الخاص ويمتنع ان لا يكون
مؤثرا فيه فهذا يكون موجبا لا قادرا لانا نقول صلاحية الاصلية كانت
حاصلة وهذا القدر يكفي في الفرق بين الموجب وبين المختار
واما الجواب عن السؤال الثالث وهو ان تعلق العلم بوقوع الفعل في

ذلك الزمان المعين تبع لوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين تبع لتاثير
القدرة والارادة في ايقاعه في ذلك الزمان واذا كان الامر كذلك كان
تعلق العلم بوقوعه في ذلك الزمان المعين تبعا التبع تعلق القدرة والارادة
بايقاعه في ذلك الزمان المعين فيمتنع ان يكون تعلق العلم مانعا من تعلق
القدرة والارادة **واما الجواب** عن السؤال الرابع فهو ان المراد من قولنا
انه قادر على الفعل والترك هو انه يمكنه ان يفعل و يمكنه ان لا يفعل بل
يتركه كما كان وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال فهذا مجموع الكلام
في الفرق بين القادر وبين الموجب وهو من ادق المباحث العقلية

الفصل الثاني في اقامة الدلالة على انه تعالى قادر اتفق ارباب الملك
والاديان على ان تاثير الباري تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار
وزعمت الفلاسفة ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب كتاثير الشمس في
الاضاءة وتاثير النار في التسخين والاحراق فنقول الدليل على انه تعالى
قادر لا موجب انه لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لكان تاثيره في وجود
العالم اما ان لا يكون موقوفا على شرط واما ان يكون موقوفا على شرط
فان لم يكن موقوفا على شرط لزم من قدمه قدم العالم او من حدوث العالم
حدوثه وكلاهما باطلان واما ان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط ان
كان قديما لزم ايضا قدم العالم وان كان حادثا كان الكلام فيه كما في الاول
فيفضي الى التسلسل وهو ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر قبله وذلك
قول بحوادث لا اول لها وقد ابطلناه في مسئلة حدوث الاجسام فثبت
ان القول بكونه تعالى موجبا بالذات يفضي الى هذه الاقسام الباطلة
فيكون باطلا فاذا بطل هذا ثبت انه تعالى قادر مختار فان قيل وجود العالم

في الازل

٦٨

في الازل اما ان يكون جائزا او ممتنعا فان كان جائزا فحينئذ نلتزم قدم
العالم وعلى هذا التقدير ليس لكم ان تقولوا ان قدم العالم محال لان هذا
التقدير هو تقدير ان قدم العالم ليس بمحال واما ان كان قدم العالم
محالا فنقول ان العلة الموجبة قد يتخلف عنها اثرها عند تخلف الشرايط
او حضور الموانع ومن اقوى الشرايط كون المعلول في نفسه ممكن الوقوع
ومن اقوى الموانع كونه ممتنع الوقوع فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى موجب
بالذات لوجود العالم الا انه لم يوجد العالم في الازل لان تحقق الازل
كالمانع من وجود العالم فلما زال المانع حصل المعلول والذي يحقق هذا
السؤال وهو ان القدرة وان لم تكن موجبة لوجود الفعل الا انها
موجبة لصحة وجود الفعل ثم انه تعالى قادر في الازل ولا جواب لكم عن هذا
السؤال الا ان تقولوا القدرة توجب صحة الفعل بشرط عدم المانع و
الازل مانع من هذه الصحة فلهذا المعنى حصلت القدرة في الازل مع انه
لم تحصل صحة الفعل في الازل فاذا صح منكم هذا الجواب في القادر فلم لا
يصح مثله في جانب الموجب ثم نقول لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يوجب لذاته
وجود العالم في الوقت المخصوص في لايزال واذا كان كونه موجبا انما حصل
على هذا الوجه لم يلزم من قدم العلة قدم المعلول لا يقال نسبة ذات
الموجب الى جميع الاوقات المقدرة على السوية فاختصاص الايجاب
بذلك الوقت المعين يكون ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال لانا نقول
الستم في القادر تقولون انه صدر عنه فعله في وقت دون وقت لا
لمرجح اصلا مع ان نسبة صلاحية القدرة والارادة بالنسبة الى كل الاوقات
على السوية فلم لا يجوز مثله في الموجب بالذات **والجواب** عن الاول

هب ان الازل ينافى لحدوث العالم ولكن اذا كان العالم محدثا كان حدوثه
مختصا بوقت معين ولو كان حادثا قبل ان تحدث بتقدير عشرة ايام
لم يصر بهذا القدر ازليا واذا كان كذ فلا وقت يفرض حدوثه فيه الا و
كان المانع وهو الازل زائلا قبل ذلك الوقت واذا كان زائلا قبل ذلك
الوقت وكانت العلة الموجبة حاصلة قبل ذلك لزم حدوثه قبل ان حدث
وذلك مح فوجب القول بانه تعا فاعل بالاختيار لا انه موجب بالذات قوله ثانيا
لم لا يجوز ان يق انه تعا يوجب لذاته وقوع العالم فى ذلك الوقت المعين قلنا
لان على هذا التقدير يكون تاثير ذات الله تعا فى وجود العالم مشروطا
بحضور ذلك الوقت وعند هذا يعود التقسيم الذى ذكرناه من ان ذلك
الشرط ان كان قديما لزم قدم المعلول وان كان حادثا كان الكلام
فيه كما فى الاول وهذا يقتضى اشتراط كل حادث بحادث اخر لا الى اول
هذا هو القول بوجود حوادث لا اول لها وقد ابطلناه احتج المخالف
على قوله بوجوه الحجة الاولى لا شك انه تعا مؤثر فى وجود العالم وكونه
مؤثرا فى العالم اما ان يكون لذاته او لصفة قديمة او لصفة محدثة والقسم
الثالث بط لان تلك الصفة المحدثة ان وقعت لا عن مؤثر لزم نفى
الصانع وان افتقرت الى المؤثر لزم التس ولما بطل هذا القسم تعين
احد القسمين الاولين وهو ان يكون كونه مؤثرا فى العالم اما لذاته واما
لصفة قديمة واذا كانت هذه المؤثرية اما لاجل الذات واما لاجل
الصفة القديمة بالذات لزم من دوام تلك الذات ودوام تلك الصفة
القائمة وجوب دوام تلك المؤثرية اذ لو لم يجب لجاز ان يحصل الاثر تارة
وان لا يحصل اخرى فيكون تميز احدى الحالتين عن الاخرى لا لمرجح

وهو مح واذا كانت تلك المؤثرية واجبة الثبوت ممتنعة الزوال كان موجبا
بالذات لا فاعلا بالقدرة والاختيار الحجة الثانية القول بكون
المؤثر قادرا يفضى الى التناقض فيكون القول به باطلا انما قلنا انه يفضى
الى التناقض لان كون القادر قادرا على المقدور موقوف على تميز ذلك
المقدور فى نفسه عن الممتنعات لانه لولا ذلك التميز لم يكن قدرته عليها
اولى من قدرته على الممتنعات فهذا يقتضى ان يكون تميز المقدور عن غيره
سابقا على تعلق قدرة القادر به وايض المقدور هو الذى يقع بتاثير
القادر وتكوينه فهذا يقتضى ان يكون تحقق ذات المقدور متاخرا
عن تعلق قدرة القادر به واذا كان تحقق ذاته متاخرا عن تعلق قدرة
القادر به كان تميزه عن غيره اولى بان يكون متاخرا لان التميز حكم
من احكام ذاته وحالة من احوال ذاته وحكم الشئ وحاله متاخر عن تحقق
ذاته فهذا يقتضى ان يكون تميز المقدور عن غيره متقدما على تعلق قدرة
القادر به وان يكون متاخرا عنه وذلك مح فثبت ان القول بكون القادر
قادرا على الشئ يفضى الى هذا المحال فكان القول بكون القادر قادرا
على الشئ مح لا يق لم لا يجوز ان يق مهية المقدور متقدمة على تعلق القدرة
كما هو مذهب القائلين بان المعدوم شئ لانا نقول اذا كانت المهية
متقررة فى العدم وفى الوجود ولا تاثير للقدرة فيها البتة لم تكن المهية مقدورة
البتة بل كان المقدور اما الوجود واما حصول المهية موصوفة بالوجود
فهذا من حيث انه متعلق القدرة يجب ان يكون متقدما على القدرة و
من حيث انه اثر القدرة وجب ان يكون متاخرا عن القدرة فيعود المح
المذكور الحجة الثالثة وجود المخلوق اما ان يكون معللا بان القادر

قادره او بان القادر خلقه وكونه فان كان الاول لزم ان يقال انه ما دام
يكون قادرا يكون المخلوق موجودا واذا كان كذلك امتنع انفكاك القادر
عن وجود المخلوق وان كان الثاني لزم ان يكون كونه خالقا مغايرا
لكونه قادرا لانه لما صدق ان وجود المخلوق ليس لكونه قادرا بل
لكونه خالقا فصدق هذا النفي والاثبات يوجب المغايرة ثم نقول
كونه خالقا اما ان يكون حادثا فح يفتقر الى خالقية اخرى وهو مح او
يكون قديما فنقول الخالقية صفة قديمة فيكون ممتنعة الزوال فح
استلزام الخالقية للخلق امر واجب بالذات لان الخلق بدون المخلوق
مح فاذن الذات مستلزمة للخلق والخلق مستلزم للمخلوق ومستلزم
المستلزم مستلزم فذات الله تعالى مستلزمة لوجود المخلوق ومتى
كان الامر كذلك كان موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار **والجواب**
عن الاول ان حدوث هذه الاثار لاجل الصفة القديمة المسماة
بالقدرة قوله لما كان المصدر قديما كان الاثر قديما قلنا هذا انما
يلزم في الموجب بالذات اما القادر بالاختيار فهو مم **والجواب**
عن الثاني ان ما ذكرتموه وارد عليكم في الموجب لان الموجب لا
يوجب لاثر امعينا فلولا امتياز ذلك الاثر عن غيره والا لم يكن
كونه موجبا لذلك الاثر اولى من كونه موجبا لغيره فيلزم ان يكون
تميز ماهية المعلول عن غيرها متقدما على تاثير الموجب فيه ولما كان
تحققه بتاثير تلك العلة يلزم تاخره عنه فيلزمكم في الموجب ما الزمتم
علينا في القادر **والجواب** عن الثالث انه لا معنى لكونه تعالى
خالقا الا وقوع المخلوق بقدرته وعلى هذا التقدير تسقط الشبهة

التي ذكرتموها **المسألة الثانية عشرة** في بيان انه سبحانه تعالى عالم
وهذه المسألة مرتبة على فصلين **الفصل الاول** في اقامة الدلالة
على انه تعالى عالم وبرهانه ان افعال الله تعالى محكمة متقنة وكل من كان فعله
محكما متقنا كان عالما بتلك الافعال فثبت انه تعالى عالم اما ان افعاله
محكمة متقنة فيدل عليه تشريح بدن الانسان وقد لخصنا هذا العلم
في الطب الكبير الذي صنفناه وبلغنا فيه غاية لم يبلغ فيها اكثر من تقدمنا
واما ان كل من كان فعله محكما متقنا وجب ان يكون عالما بتلك
الافعال فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاختبار
لم لا يجوز ان يقال المبدء الاول الواجب الوجود لذاته يوجب بالذات موجودا
وذلك الموجود هو الخالق لهذا العالم وهو عالم بما فيه من المصالح الا
ان الواجب الوجود الذي هو المبدء الاول لا يكون عالما سلمنا ان
فاعل هذه الافعال الحادثة في هذا العالم هو الله تعالى لكن ما المراد من
كونها محكمة متقنة ان عنيتم به انها مطابقة للمصلحة فنقول تدعون
كونها مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه او تدعون كونها مطابقة للمصلحة
من كل الوجوه فان اردتم الاول فهو مسلم لكن لا نم ان فعل ما كان مطابقا
للمصلحة من بعض الوجوه يدل على كون الفاعل عالما لان الافعال
الصادرة عن النايم والساهي قد تكون مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه
مع انها لا تدل البتة على علم فاعلها وان اردتم الثاني فلا نم ان هذه
الحوادث والتركيبات مطابقة للمصلحة من كل الوجوه وظاهر ان الامر
ليس كذلك فانه لا شيء من مفردات هذا العالم ومركباته الا وهو مصلحة
من وجه ومفسدة من وجه الاخر لنا عن مقام الاستفسار لكن لا نم

ان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما والدليل عليه من وجوه الاول
وهو ان البيوت المسدسة التي يبنيها النحل من غير مسطرة ولا بركار لا
يقدر عليه الانسان والبيت الذي تتخذه العنكبوت من تلك الخيوط
من غير شيء من الالات والادوات لا يقدر عليه الانسان فلو دل ذلك
على علم الفاعل لزم ان يكون هذه الحيوانات اكثر علما من الانسان و
معلوم ان ذلك باطل الثاني وهو ان الفعل المحكم المتقن قد يصدر مرة
واحدة عن الجاهل وهذا مشاهد واذا جاز صدوره مرة واحدة جاز
صدوره ثانيا وثالثا لان الاشياء المتماثلة حكمها حكم واحد واذا كان
كذلك بطلت دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل سلمنا ان فاعل الفعل المحكم
لا بد له من ادراك وشعور ولكن لم لا يكفي فيه الظن ولم قلتم انه لا بد من
العلم والدليل عليه ان اكثر هذه الافاعيل العجيبة الصادرة من الناس
انما يصدر عنهم حال كونهم ظانين لا حال كونهم قاطعين اقصى ما في
الباب ان يقال الظان قد يخطي كثيرا الا انا نقول المصالح الحاصلة في
تركيبات هذا العالم غير خالية عن المفاسد فلعل هذه المفاسد انما
وقعت لاجل ان فاعلها ظان لا عالم والجواب عن السؤال الاول
ان من استدل في حدوث العالم بدليل الحركة والسكون كان هذا
السؤال لازما عليه اما نحن لما بينا ان كل ما سوى الله تعالى محدث سواء
كان متحيزا او قائما بالمتحيز او لا متحيزا ولا قائما بالمتحيز سقط عنا هذا
السؤال لانه لما كان كل ما سوى الله تعالى في ايجادها بالقدرة والاختيار
لا بالطبع والايجاب والموجد للشيء على سبيل القدرة والاختيار لا بد
وان يكون له شعور بما يقصد الى ايجاده واختراعه وهذا القدر يكفي

في اثبات

في اثبات كونه تعالى عالما بكل الاشياء فذاك مسئلة اخرى وبهذا الجواب
يسقط جميع ما ذكروه من الاسولة واحتج قدماء الفلاسفة على انكار
العلم بوجوه الشبهة الاولى قالوا لو كان عالما لما ان يكون عين
ذاته او زائدا على ذاته والقسمان باطلان اما انه لا يجوز ان يكون علمه
عين ذاته فلوجوه الاول انا ندرك التفرقة بين قولنا ذاته ذاته وبين
قولنا ذاته عالمة وهذا يوجب التغاير الثاني انا بعد معرفة انه موجود
واجب الوجود لذاته نفتقر في معرفة كونه عالما الى دليل منفصل والمعلوم
مغاير لغير المعلوم الثالث ان حقيقة العلم مغايرة لحقيقة القدرة
ولحقيقة الحيوة فلو كان الكل عبارة عن ذاته لزم القول بان الحقائق
الثلث حقيقة واحدة وذلك باطل بالبديهة واما انه لا يجوز ان يكون علمه
زائدا على ذاته فلانه لو كان زائدا على ذاته مع انه صفة قائمة بتلك الذات
وجب ان يكون ذلك العلم مفتقرا في تحققه الى تلك الذات لان الصفة
مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن لذاته مفتقر الى المؤثر
والمؤثر فيه ليس الا تلك الذات فيكون تلك الذات موصوفة به ومؤثرة
فيه مع ان تلك الذات بسيطة منزهة عن جميع جهات التركيب فيكون
البسيط قابلا وفاعلا معا وذلك محال لان المفهوم من كونه قابلا
غير المفهوم من كونه فاعلا وهذان المفهومان ان كانا خارجين عن
الذات كان المفهوم من استلزام الذات لاحدهما غير المفهوم من
استلزامها للاخر فيعود التقسيم الاول فيه ولا يتسلسل بل ينتهي الى
كثرة تقع في الذات فيكون ذاته مركبة من الاجزاء وكل ما كان كذلك كان
ممكنا لذاته فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هف الشبهة الثانية

ذاته تعالى بدون هذا العلم اما ان يكون كاملة على الاطلاق وح لا يكون
في حصول هذا العلم كمال وجلالة فوجب نفيه واما ان لا يكون الذات
بدون هذا العلم كاملة فح يكون الذات الواجبة الوجود ناقصة بذاتها
كاملة بغيرها وذلك مح الشبهة الثالثة كونه تعالى الها للعالم ان لم يتوقف
على اثبات هذا العلم لم يجز اثباته وان توقف عليه كان مبدء العالم
مركبا من الذات والعلم وكل مركب ممكن فكان مبدء كل الممكنات ممكنا
وذلك مح والجواب عن الشبهة الاولى لم لا يجوز ان يكون البسيط حقا
قابلا وفاعلا معا قوله تغاير المفهومين يدل على وقوع التركيب في الذات
قلنا ينتقض بالوحدة فانها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة
وهكذا الى غير النهاية مع ان الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة وكذلك
النقطة محاذية بجملة اجزاء الدائرة مع انها غير قابلة للقسمة والجواب
عن الشبهة الثانية لم لا يجوز ان يقال ان كون الذات كاملة يقتضي كونها
مستلزمة لحصول هذا العلم فلا نقول الذات ناقصة بذاتها مستكملة
بغيرها بل نقول كونها كاملة لذاتها يستلزم حصول صفات الكمال
والجواب عن الشبهة الثالثة مبدء العالم هو الذات الواجبة الوجود
الموصوفة بالعلم والقدرة والذات هي الواجبة لذاتها وبذاتها وهي
مستلزمة لهذه الصفات فلم قلتم ان ذلك مح الفصل الثاني
في بيان انه تعالى عالم بكل المعلومات برهانه انه تعالى حي وكل من كان حيا
فانه يصح منه ان يعلم كل واحد من المعلومات والموجب لهذه الصحة
هو ذاته ونسبة الذات الى الكل على السوية فلم يكن بان يوجب ذاته كونه
عالما بالبعض اولى من ان يوجب كونه عالما بالباقي فلما اوجب كونه

عالما

عالما بالبعض وجب ان يوجب كونه عالما بالباقي فيثبت كونه تعالى
عالما بكل المعلومات واعلم ان المخالفين في هذه المسئلة طوائف و
نحن نشير الى شبهة كل واحد منهم اشارة خفيفة النوع الاول الذين
يقولون انه يمتنع كونه تعالى عالما بذاته واحتجوا عليه بان كون الشيء عالما
بالشيء اضافة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم وهذا لا يحصل الا
بين شيئين فالشيء الواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه و هنا
بخلاف علم الواحد منا بنفسه فان نفس الواحد منا ليست منزهة عن
جميع جهات التركيب فلا جرم صح في الواحد منا ان يعلم بنفسه لا يقال
كونه عالما مغاير لكونه معلوما فلم لا يكفي هذا القدر من التغاير في حصول
علمه بذاته لانا نقول كونه عالما ومعلوما فرع على قيام العلم به وقيام
العلم به فرع على هذا التغاير فيلزم وقوع الدور والجواب قد دللنا
على انه تعالى عالم بشيء ما وكل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما بذلك
الشيء ومن علم ذلك فقد علم نفسه فثبت انه تعالى عالم بنفسه قوله ان العلم
اضافة مخصوصة واضافة الشيء الى نفسه مح قلنا لا نسلم بدليل انه يصح ان
يعقل ذاته وحقيقته النوع الثاني من المخالفين الذين يسلمون كونه
تعالى عالما بذاته المخصوصة لكنهم ينكرون كونه عالما بغيره واحتجوا عليه بان
العلم باحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الاخر بدليل انه يصح ان
يعلم كون زيد عالما باحد المعلومين مع الشك في كونه عالما بالمعلوم
الاخر والمعلوم غير المشكوك فكونه عالما باحد المعلومين وجب ان يكون
مغايرا لكونه عالما بالمعلوم الاخر اذا ثبت هذا فنقول لو كان الباري
تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة لوجب ان يحصل في ذاته بحسب كل معلوم علم

علمه وعلى هذا التقدير يحصل في ذاته علوم كثيرة لا نهاية لها وذلك
والجواب ليس العلم عبارة عن الصور المساوية لماهيات المعلومات المنطبعة
في ذات العالم بل العلم عبارة عن نسب مخصوصة واضافات مخصوصة
بين ذات العالم وبين ذات المعلوم واذا كان كذلك فكونه تعالى عالما
بالمعلومات الكثيرة يقتضي ان يحصل لذاته نسب كثيرة واضافات
كثيرة وهذا لا يقدح في وحدة الذات بدليل ان الوحدة نصف الاثنين
وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى ما لا نهاية له من النسب ثم ان
كثرة هذه النسب لم تقدح في كون الوحدة وحدة فكذا القول في هذه
المسئلة النوع الثالث من المخالفين الذين سلموا كونه تعالى عالما
بالماهيات الكلية لكنهم منعوا من كونه تعالى عالما بالمتغيرات من حيث هي
متغيرة واحتجوا عليه بانه تعالى لو علم ان زيدا جالس الآن في هذا المكان
فاذا قام زيد من ذلك المكان فان بقي ذلك العلم كان ذلك جهلا لان
اعتقاد انه جالس ههنا مع انه غير جالس ههنا جهل وان لم يبق ذلك
العلم كان تغيرا والتغير على الله تعالى محال واعلم ان المتكلمين صاروا
فريقين بسبب هذه الشبهة الفريق الاول وهم جمهور المشايخ من
اهل السنة ومن المعتزلة وهو ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده
اذا وجد واحتجوا على قولهم بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل البلد غدا
فان بهذا العلم نعلم ان زيدا دخل الان البلد فعلمنا ان العلم بان الشيء
سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد وانما يحتاج الواحد منا الى علم
آخر لاجل طريان الغفلة على العلم الاول والباري تعالى لما امتنع طريان
الغفلة عليه لا جرم يكون علمه بان الشيء الفلاني سيوجد نفس علمه

بوجوده

بوجود ذلك الشيء حال ما يوجد واما ابو الحسين البصري فقال هذا
المذهب باطل ويمتنع ان يقال العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم
بوجوده حال ما يصير موجودا وله ان يحتج على ذلك بوجوه الحجة
الاولى ان من شرط المثلين ان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر والعلم
بان الشيء سيوجد لا يقام مقام العلم بانه موجود الان فان قبل وقوع
المعلوم لو اعتقد انه سيقع بعد ذلك كان عالما ولو اعتقد انه وقع
كان جهلا واما حال وقوعه فانه ينقلب الامر فلو اعتقد انه سيقع بعد
ذلك وانه الآن غير واقع كان جهلا ولو اعتقد انه الآن واقع كان علما
فثبت ان كل واحد منهما لا يقوم مقام الآخر وذلك يقتضي كون هذين
الاعتقادين مختلفين في الحقيقة ومع الاختلاف في الماهية والحقيقة
كيف يمكن دعوى الاتحاد الحجة الثانية ان كونه عالما بانه سيقع غدا
مشروط بكونه واقعا في الحال وكونه عالما بوقوعه مشروط بوقوعه في
الحال والشيئان اللذان يكون احدهما مشروطا بشيء والآخر لا يكون
مشروطا بذلك الشيء يمتنع ان يكون احدهما نفس الآخر الحجة
الثالثة وهي التي عول عليها ابو الحسين فقال مجرد العلم بان الشيء
سيقع لا يكون علما بوقوعه اذا وقع فان من علم ان زيدا سيدخل البلد
غدا ثم انه جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار وبقي مستديما
لذلك العلم حتى جاء النهار ودخل زيد البلد فههنا هذا الشخص لمجرد علمه
بان زيدا سيدخل البلد غدا لا يصير عالما بانه دخل البلد الآن فثبت
بهذا ان العلم بان الشيء سيوجد لا يكون نفس العلم بوجوده اذا وجد بل
من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا ثم علم حضور الغد فيتولد من هذين

العلمين علم ثالث بان زيد ادخل البلد الآن الحجة الرابعة ان العلم
بالشيء صورة مطابقة لذلك الشيء ولا شك ان حقيقة انه سيقع بعد
ذلك وهو الآن غير واقع مغايرة لحقيقة انه واقع في الحال وحاصل واذا
اختلف المعلومان وجب اختلاف العلمين الحجة الخامسة وهو انه
يمكننا ان نعلم كونه عالما بان الشيء الفلاني سيقع غدا حال ما نجهل
كونه عالما بوقوعه حال وقوعه ولما صح العلم باحد هذين العلمين حال
ما حصل الشك في حصول العلم الآخر علمنا تغاير العلمين واعلم ان ابا
الحسين البصري لما ابطل بهذه الدلائل قول المشايخ الزم وقوع التغير
في علم الباري تعالى بالجزئيات المتغيرة فقال الموجب لكونه تعالى عالما
بالمعلومات هو ذاته لكن شرط هذا الايجاب حضور تلك المعلومات
فاذا حصل المعلوم واقعا على وجه معين حصل شرط كون الذات موجبة
للعلم بوقوع ذلك الشيء على ذلك الوجه فيحصل ذلك العلم واذا عدم
وقوع ذلك المعلوم على ذلك الوجه الاول زال شرط الايجاب فلا جرم
يزول ذلك العلم ويحدث علم آخر بوقوع ذلك المعلوم على الوجه الثاني
فهذا مذهبه في هذا الباب الا انه يتوجه عليه سؤالان صعبان السؤال
الاول انه تعالى قبل ان خلق العالم كان عالما بانه سيخلقه فاذا خلق العالم
فهل زال العلم الاول او لم يزل فان لم يزل كان عالما بانه سيخلقه
الآن غير مخلوق مع انه في نفسه مخلوق وذلك محال واما ان زال العلم الاول
فذلك العلم الذي زال كان قديما او حادثا فان كان قديما كان هذا
قولا بجواز عدم القديم وح يبطل دليله على حدوث الاجسام لانه مبني
على ان عدم القديم لا يجوز واما ان كان ذلك العلم محدثا فهذا العلم

المحدث

٧٤ المحدث هل كان مسبوقا بعلم آخر لا الى اول او ليس كذلك فان كان الاول
كان هذا قولا بحوادث لا اول لها ويبطل عليه دليل حدوث الاجسام
واما ان انتهت هذه العلوم الى علم محدث غير مسبوق بعلم آخر كان
هذا قولا بانه تعالى ما كان في الازل عالما باحوال هذه التغيرات فيكون
هذا تجهيلا مطلقا لله تعالى وذلك باطل قطعا السؤال الثاني وهو ان
الفلاسفة اقاموا البرهان المطلق على امتناع وقوع التغير في ذات
الله تعالى وفي صفاته فقالوا كل صفة يفرض ثبوتها فذات الله تعالى من حيث
هي هي اما ان يكون كافية في انتفائها او لا يكون كافية لا في ثبوتها ولا
في انتفائها فان كان ذاته تعالى كافية في ثبوتها وجب ثبوتها للذات ازلا
وابدا حتى يكون دائمة الثبوت بدوام ذاته وان كان ذاته تعالى في انتفائها
وجب انتفاؤها عن الذات ازلا وابدا حتى يكون دائمة الانتفاء بدوام
ذاته واما القسم الثالث وهو ان يقال ان ذاته تعالى غير كافية في ثبوت تلك
الصفة ولا في انتفائها فعلى هذا التقدير يكون ثبوت تلك الصفة و
عدمها موقوفين على ثبوت شيء منفصل وعلى عدمه فنقول ذات الله
تعالى لا ينفك عن ثبوت هذه الصفة وعن عدمها وثبوت هذه
الصفة وعدمها موقوفان على ثبوت ذلك الشيء المنفصل وعدمه
والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير فذات الله تعالى
مفتقرة في تحققها الى الغير والمفتقر في تحققه الى الغير ممكن لذاته فيلزم
ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال فثبت ان التغير
في صفات الله تعالى محال فهذا حاصل هذه المباحث في هذا الباب
وللفريق الاول ان يقولوا لما ذكرتم من الدليل المانع من التغير انما

يجري في الصفات الحقيقية اما الصفات الاضافية فلا يمكن منع التغير
فيها وكيف لا نقول هذا واذا وجدت حادث فان الله تعالى يكون معه
فاذا افنى ذلك الحادث بطلت تلك المعية فهذا يقتضي وقوع التغير في
الاضافات واذا ثبت هذا فنقول هذه التعلقات من باب النسب و
الاضافات واذا كان الامر كذلك لم يمتنع وقوع التغيرات فيها النوع
الرابع من المخالفين الذين قالوا انه تعالى في الازل كان عالما بحقايق
الاشياء وماهياتها فاما العلم بالاشخاص والاحوال فذلك انما يحصل
عند حدوث تلك الاشخاص وهذا مذهب هشام بن الحكم ومذهب
ابي الحسين كانه لا يتمشى الا بالتزام هذا المذهب واحتج هشام بن
الحكم على هذا المذهب بوجوه الشبهة الاولى لو كان تعالى عالما في الازل
بجميع الجزئيات التي توجد في لايزال لكان عالما بكل ما يصدر من الناس
من افعالهم وعالما بما لا يصدر منهم وكل ما علم الله تعالى وقوعه كان واجب
الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فيلزم ان تكون
جميع افعال الخلق اما واجبة الوقوع او ممتنعة الوقوع ولو كان الامر كذلك
لم يكن لشيء من الحيوانات قدرة على الفعل لان الذي كان معلوما لله تعالى
انه يوجد يكون واجب الوقوع والذي علم انه لا يصدر منه يكون ممتنع
الوقوع ولا قدرة البتة لا على ما يكون واجب الوقوع ولا على ما يكون ممتنع
الوقوع وهذا يقتضي ان لا يكون لله تعالى قدرة البتة وان لا يكون
لشيء من المخلوقات قدرة البتة وان يكون التكاليف وبعثة الرسل
كلها عبثا ضايعا وان يكون الوعد والوعيد والثواب والعقاب
كلها عبثا وجورا وهذا يبطل القول بالربوبية لان نفي القدرة عن الله

تعالى يبطل القول بالربوبية ويبطل القول ايضا بالعبودية لان العبد اذا لم
يكن له قدرة على العبودية كان الامر والنهي عبثا واذا كان الامر كذلك
وجب ان يقال انه تعالى كان في الازل عالما بذاته وصفاته وبماهيات
الاشياء وحقايقها وصفاتها فاما العلم بالاشخاص واحوالها المتغيرة
فذلك لا يحصل الا عند دخولها في الوجود حتى يندفع هذا الاشكال
الشبهة الثانية كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما له تميز
وتخصص وتعين فهو ثابت ومتحقق فما لا يكون ثابتا ولا متعينا
وجب ان لا يكون معلوما وهذه الاشخاص وصفاتها واحوالها كانت
نفيا محضا وعدما صرفا قبل دخولها في الوجود فوجب ان لا تكون معلومة
لا يقال لم لا يجوز ان يقال المعدوم شيء وذات فلا جرم لم يمتنع كونها معلومة
لانا نقول القول بان المعدوم شيء باطل وبتقدير تسليمه فالثابت في
العدم انما هو الذات والحقايق والماهيات فاما الذوات بنعت كونها
مركبة مؤلفة موصوفة بالاعراض فغير ثابتة في العدم بالاتفاق واذا كان
الامر كذلك وجب ان لا تكون هذه الاشخاص والاحوال معلومة قبل
تحققها الشبهة الثالثة لو كان عالما بكل ما سيدخل في الوجود لكان
عالما بعدد ما سيدخل في الوجود من حركات اهل الجنة واهل النار
وكل ما كان عدده معلوما كان متناهيا فيلزم اثبات النهاية لثواب
اهل الجنة ولعقاب اهل النار وذلك محال فعلمنا انه تعالى لا يعلم هذه المتغيرات
الا عند وقوعها الجواب عن الشبهة الاولى ان العلم بالوقوع تبع
للوقوع والقدرة على الايقاع اصل للوقوع والتبع للشيء لا يكون مانعا
من الاصل الجواب عن الشبهة الثانية انه منقوض بان كل واحد منا

يعلم ان الشمس غدا تطلع من مشرقها الامس تغرب فيها فهذا المعدوم معلوم
الجواب عن الشبهة الثالثة انه تعالى انما يعلم الشيء كما هو فان كان له
عدد محصور علمه كذلك وان كان له عدد غير محصور النوع الخامس من
المخالفين الذين ينكرون كونه تعالى عالما بما لا نهاية له من المعلومات و
لهم فيه شبه الشبهة الاولى انا بينا انه يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات
فلو كانت المعلومات غير متناهية لحصل في ذات الله تعالى علوم غير متناهية
ولو انا قلنا لا انا لا نثبت العلم لله تعالى بل نثبت العالمية كان هذا نزاعا
في العبارة ويلزم ان يثبت لله تعالى عالميات لا نهاية لها لانه يمكننا ان نعلم
كونه تعالى عالما باحد المعلومين حال شكنا في كونه تعالى عالما بالمعلوم الاخر و
المعلوم غير المشكوك اذا ثبت هذا فنقول لو كان عالما بما لا نهاية له لزم ان
يحصل في ذاته علوم غير متناهية او عالميات غير متناهية وذلك محال لان كل عدد
يوجد فانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك وجب ان يكون متناهيا
الشبهة الثانية قالوا كل معلوم فهو متميز عن غيره وكل متميز عن غيره
فهو متناه لان المتميز هو الذي ينفصل عن غيره بحده وطرفه فاذن كل
ما كان معلوما فهو متناه فما لا يكون متناهيا امتنع ان يكون معلوما
الشبهة الثالثة مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته والاقل من غيره
متناه فمقدوراته متناهية ومعلوماته اضعاف مقدوراته واضعاف
المتناهي متناه فمعلوماته متناهية والجواب عن الاولى ان علم الله تعالى
لم لا يجوز ان يكون واحدا ما تعلقاته غير متناهية وهذه التعلقات نسب
واضافات ودخول اللانهاية في النسب والاضافات غير ممتنع بدليل
ما ذكرنا ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وهكذا الى ما لا نهاية له

والجواب عن الشبهة الثانية ان هذه الشبهة اما ان يوردوها في
كل واحد واحد من آحاد المعلومات او في مجموعها والاول باطل لان كل
واحد من آحاد المعلومات والثاني باطل لان هذا الكلام انما يتجه
لو كان للمعلومات التي لا نهاية لها مجموع وجملة وذلك محال لان المجموع والجملة
مشعران بالتناهي فوصف ما لا نهاية له بكونه مجموعا وجملة محال لا نسلم
هذا الذي ذكرتم ما يذكر السؤال وذلك لان كل ما كان معلوما فهو متميز
مشار اليه بحسب اشارة العقل وكل ما كان مشار اليه بحسب اشارة العقل
فله خصوصية وتعين وتميز وكل ما كان كذلك فهو متناه فاذن كل
معلوم فهو متناه فما لا يكون متناهيا لا يكون معلوما لانا نقول
انه معلوم من حيث انه غير متناه وكونه معلوما من هذا الاعتبار لا ينافي
كونه غير متناه والجواب عن الشبهة الثالثة ان قولنا المقدورات
اقل من المعلومات هو ان العلم يتعلق بالواجب والممتنع والجائز و
القدرة لا تتعلق لها الا بالجائزات النوع السادس من المخالفين
الذين ينكرون كونه تعالى عالما بجميع المعلومات واحتجوا عليه من وجهين
الشبهة الاولى لو كان عالما بجملة المعلومات لكان اذا علم شيئا
علم كونه عالما به وعلم كونه عالما بكونه عالما به وهكذا في المرتبة الثالثة و
الرابعة الى ما لا نهاية له فيكون له بحسب كل واحد من المعلومات علوم
غير متناهية ولانها امور مترتبة لان المرتبة الثالثة مترتبة على الثانية
والثانية على الاولى فاذا حصلت هنا مراتب غير متناهية لزم حصول
اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك محال ظاهر ابطاله في
مسئلة اثبات العلم بواجب الوجود لا يقال لم لا يجوز ان يقال العلم بالعلم

بالشيء هو نفس العلم بذلك الشيء لانا نقول هذا باطل من وجوه
احدها ان المعلوم والعلم متغايران فوجب ان يكون العلم بالمعلوم
مغايرا للعلم بالعلم بذلك المعلوم وثانيها لو كان العلم بالعلم بالشيء
نفس العلم بذلك الشيء لكان من علم شيئا حضر في ذهنه العلم بالعلم
والعلم بالعلم بالعلم به وهكذا هذه المراتب الغير المتناهية ولما
علمنا بالبديهة انه ليس كل من علم الشيء حضر في ذهنه هذه المراتب الغير المتناهية
علمنا ان العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء وثالثها انه
يمكننا ان نعلم عالما بذلك الشيء وان كنا لا نعلم عالما بكونه عالما بذلك
الشيء والمعلوم مغاير للمشكوك فثبت بهذه الوجوه ان العلم بالعلم
بالشيء يمتنع ان يكون نفس العلم بذلك الشيء الشبهة الثانية انه لو كان
عالما بجميع المعلومات سواء كانت واقعة او ممكنة الوقوع فاذا علم
الله تعالى جوهرا فردا فذلك الجوهر الفرد يمكن وقوعه في احيان غير متناهية
على البدل وفي ازمنة غير متناهية على البدل ووصفه من كل نوع من انواع
الاعراض باعداد لا نهاية لها على البدل فهذه مراتب لا نهاية لها لا مرة واحدة
بل مرارا لا نهاية لها وكل ذلك في جوهر فرد وجزء لا يتجزى ومعلوم ان استحضار
المفصل بهذه المراتب دفعة واحدة مما لا يقبله العقل الجواب عن
الشبهة الاولى ان علم الله تعالى واحد الا ان مراتب تعلقاته غير متناهية
والتعلقات من باب النسب والاضافات ودخول ما لا نهاية له فيها
غير ممتنع كما ضربنا المثال من الوحدة المشتملة على النسب التي لا نهاية لها
الجواب عن الشبهة الثانية انها محض التعجب ولا عبرة بذلك في صفات الله تعالى
فان كمالها وجلالها اعظم من ان يحيط بها عقول البشر فهذا ما انتهى اليه

العقل الضعيف وجلال الله تعالى منزه عن غايات عقول العقلاء ونهايات
علوم العلماء **المسئلة الثالثة عشرة** في انه سبحانه وتعالى مريد وهذه
المسئلة مشتملة على فصول **الفصل الاول** في شرح حقيقة الارادة
اعلم انه متى صدر عنا فعل او ترك فقبل ذلك الفعل وذلك الترك يظهر في
قلبنا حالة تقتضي ترجيح ذلك الفعل على ذلك الترك او بالعكس والعلم
بحصول تلك الحالة المقتضية للترجيح علم ضروري ثم اختلف العقلاء
في ان تلك الحالة المقتضية للترجيح ما هي فقال قوم من محققي المعتزلة
انها هي الداعية وتحقيق الكلام في الداعي ان الانسان قادر على الفعل و
على الترك ونسبة قدرته الى طرفي الفعل والترك على التسوية وما دامت
القدرة باقية على هذا الاستواء يمتنع حصول الرجحان لان الاستواء
والرجحان متنافيان فاذا حصل في القلب علم او اعتقاد او ظن باشتمال
ذلك الفعل على نفع زائد حصل الرجحان بسبب ذلك وصار المجموع الحاصل
من تلك القدرة ومن ذلك العلم او الظن او الاعتقاد مؤثرا في
وقوع ذلك الفعل واما في حق الباري تعالى فالاعتقاد والظن ممتنعان
فلم يبق الداعي في حق الله تعالى الا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة
فهذا هو الكلام في حقيقة الداعي ثم قالوا تلك الحالة المقتضية للترجيح التي
نجدها في قلوبنا ليست الا هذه الداعية ومن الناس من قال الميل
والارادة حالة زائدة على هذه الداعية **واحتجوا** عليه بوجهين **الحجة**
الاولى ان الميل قد يوجد بدون هذه الداعية وذلك لان العطشان
اذا خير بين شرب قدحين متساويين من الماء فانه لا بد وان يرجح
احدهما على الاخر بمعنى انه لا بد وان يحدث في قلبه ميل الى احد القدحين

دون الثاني فهذا الترجيح حاصل وليس هذا الترجيح عبارة عن الداعية
بالتفسير الذي ذكرناه لانه لما استوى القدحان في جميع المنافع المعلومة
والمظنونة امتنع ان يكون ذلك الميل هو غير مشترك فيه بينهما هو عين
هذا العلم والظن الذي هو مشترك فيه بينهما **الحجة** الثانية
انا نجد من انفسنا انا متى علمنا او اعتقدنا او ظننا اشتمال الفعل
على هذه المصلحة الزائدة فانه يتولد عن ذلك العلم ميل ورغبة و
ترجيح ويكون ذلك الميل كالامر اللازم لذلك العلم وكالامر المتولد منه
ولذلك فان الخصم يقول ان هذا العلم يدعو الفاعل الى الفعل
فجعل كون العلم داعيا كالامر المتولد منه فثبت بهذين الوجهين
ان الداعي مغاير للارادة في حقنا **الفصل الثاني** في بيان ان الله
تعالى مريد اتفقت الامة على اطلاق هذا اللفظ الا انهم اختلفوا في
معناه فذهب الحسين النجار الى ان معناه انه تعالى غير مغلوب ولا
مستكره فجعل كونه تعالى مريدا وصفا سلبيا وقال ابو القسم البلخي
من المعتزلة معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه موجد لها ومعنى كونه مريدا
لافعال غيره انه امر بها وقال ابو الحسين البصري معنى كونه مريدا لافعال
نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه دعاه
الداعي الى الحث عليها والترغيب في فعلها ولعل مذهب ابي القسم البلخي هو هذا
ومذهبنا انه كونه تعالى مريدا صفة زائدة على كونه تعالى عالما وفاعلا وهذا
هو مذهب جمهور البصريين من المعتزلة   انا وجدنا بعض افعال
الله تعالى متقدما وبعضها متاخرا مع ان ما تقدم كان يجوز في
العقل ان يتاخر وما تاخر كان يجوز في العقل ان يتقدم واذا كان

كذلك افتقر ذلك التقدم والتاخر الى مخصص ومرجح لامتناع حصول الرجحان
الا عن مرجح ثم نقول ذلك المرجح اما القدرة او العلم او صفة اخرى لا جائز ان
يكون هو القدرة لان خاصية القدرة الايجاد وذلك بالنسبة الى جميع
الاوقات على السوية ولا جائز ان يكون هو العلم لان العلم بالوقوع تبع
للوقوع فلو كان الوقوع تبعا لذلك العلم لزم الدور فثبت انه لا بد من شيء
اخر يكون مخصصا ومرجحا سوى القدرة والعلم وظاهر ان الحيوة والكلام
والسمع والبصر لا يصلح لذلك فلا بد من اثبات صفة وراء هذه الصفات
خاصيتها التخصيص والترجيح وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فان قيل
لا نسلم ان تقدم المتاخر وتاخر المتقدم جائز بيانه ان من المحتمل ان يكون
هذه الحوادث الارضية مستندة الى الاتصالات الفلكية وتلك
الاتصالات لازمة من كون كل واحد منها متحركا على وجه خاص وكون
كل واحد منها متحركا على وجه خاص انما كان لان ماهية كل واحد منها
مخالفة لماهية الاخر فلا جرم كان كل واحد من تلك الماهيات استلزم نوعا
معينا من الحركات لا يقال هذا مدفوع من وجهين الاول ان القول
بان ذات كل واحد منها هي الموجبة لتلك الحركة باطل لان تلك الماهية باقية وتلك
الحركة متغيرة والباقي لا يكون علة لغير الباقي الثاني هب ان هذا محتمل
لكنا قد دللنا على حدوث العالم فلم اختص حدوث العالم بذلك الوقت
ولم يحدث قبله او بعده لانا نقول عن الاول بانه لا يبعد ان يكون
الدائم موجبا للمتغير على معنى ان كل حالة متقدمة سابقة فانها تكون شرطا
لكون الباقي علة لوجود الحالة المتاخرة وبهذا الطريق لا يمتنع كون الدائم
علة للمتغير وعن الثاني ان بتقدير ثبوت القول بحدوث العالم

حدوث الزمان لم يكن قبل اول الزمان الحادث زمان آخر واذا كان كذلك
لم يكن له قبل واذا لم يكن قبل استحال ان يقال لم يوجد قبله سلمنا صحة
التقدم والتاخر لكن لم لا يجوز ان يكون المرجح هو القدرة قوله خاصية القدرة
الايجاد وهذا بالنسبة الى الاوقات مما لا يختلف قلنا وكذلك خاصية
الارادة التخصيص بوقت معين لا بهذا الوقت المعين فلو افتقر القدرة
الى مرجح اخر لافتقرت الارادة ايضا الى مرجح آخر ولزم التسلسل وتمام تقرير هذا
السؤال ان القدرة كما انها صالحة للايجاد في هذا الوقت بدلا عن ذلك
الوقت فكذلك الارادة صالحة للتخصيص بذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت
وبهذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت فان كانت تلك الصلاحية في القدرة
محوجا الى الارادة فهذه الصلاحية في الارادة وجب ان يحوجها
الى مخصص اخر وان استغنى ههنا عن المرجح فكذا هناك فظهر انه لا
فرق بين الصورتين لا يقال لم لا يجوز ان يقال ان ارادة الله تعالى
من شانها تخصيص كل حادث بالوقت الذي حدث فيه وليس لها صلاحية
ان يخصص احداث ما حدث في وقت بوقت اخر وعلى هذا التقدير يستغني
الارادة عن مرجح اخر لانا نقول هذا باطل من وجوه الاول ان على هذا
على هذا التقدير لا يكون صانع العالم فاعلا مختارا بل علة موجبة بالذات
لانه لما كان بحال وجب ان يكون مؤثرا في الايجاد في هذا الوقت ويمتنع عقلا
ان يكون موجدا له في وقت آخر لم يكن له اختيار البتة بل كان موجبا بالذات
الثاني لو جاز هذا الكلام في الارادة فلم لا يجوز مثله في القدرة وهو ان
يقال قدرة الله تعالى لها صلاحية الايجاد في ذلك الوقت المعين وليس لها
صلاحية الايجاد في سائر الاوقات وعلى هذا التقدير يستغني بهذه

القدرة

القدرة عن الارادة الثالث ان الاوقات متساوية فلو جاز ان يقال
هذا الوقت المعين له خاصية وهو ان ارادة الله تعالى لا تصلح لتخصيص الحادث
المعين الا به فلم لا يجوز ايضا ان يقال لكل واحد من الاوقات خاصية والمؤثر
في حدوث هذه الحوادث خواص هذه الاوقات وعلى هذا التقدير يكون
المؤثر في حدوث الحوادث هو الاوقات لا الصانع ويلزم منه نفي الصانع
سلمنا انه لا يجوز ان يكون المرجح هو القدرة فلم لا يجوز ان يكون المرجح
هو العلم قوله العلم بالوقوع تبع للوقوع فلا يجوز ان يكون مؤثرا في الوقوع
قلنا نحن لا نقول المؤثر في الوقوع هو العلم بالوقوع بل نقول علم الله تعالى
باشتمال هذا الفعل على الاحسان الى الغير مع كونها عاريا عن جميع جهات القبح
سبب لرجحان الفعل على الترك وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتم و
بالله التوفيق الجواب اما السؤال الاول فجوابه ان الزمان وان كان محالا
لكن لنفرض ان من اول حدوث الزمان الى هذا اليوم دار فلك الثوابت مائة الف
مرة وكان يجوز في العقل ان يوجد العالم بحيث يكون من اول حدوث الزمان
الى هذا اليوم قد دار فلك الثوابت مائة وخمسين الف مرة ويجوز ايضا بحيث يكون
من اول الحدوث الى هذا اليوم دار فلك الثوابت خمسين الف مرة فهذا هو
المراد من التقدم والتاخر واذا تلخص هذا ظهر الاحتياج الى المخصص والمرجح
واما السؤال الثاني فجوابه ان المفهوم من التخصيص غير المفهوم من التكوين
فاذا اختلف المفهومات وتغاير الاعتبار ان سمينا مفهوم مبدا التخصيص
بالارادة وسمينا مفهوم مبدء الايجاد بالقدرة واما السؤال الثالث
فجوابه انا سنقيم الدلالة على انه تعالى خالق لجميع افعال العباد واذا كان
الامر كذلك بطل تعليل افعال الله بالحسن والقبح ورعاية المصالح اما

الفلاسفة فقد احتجوا على نفي كونه تعالى مريدا بوجوه الشبهة الاولى ان
كل من قصد الى ايجاد شيء فلا بد وان يكون تحصيل ذلك الفعل اولى في
علمه واعتقاده من تركه وكل من كان كذلك كان قبل ذلك الفعل ناقصا ويصير
مستكملا بسبب ذلك الفعل وهذا في حق الله تعالى محال اما بيان المقدمة الاولى
وهو ان كل من قصد الى ايجاد شيء فلا بد وان يكون ذلك الفعل اولى به
في اعتقاده من تركه والدليل عليه انه لو لم يحصل هذه الاولوية في اعتقاد
ذلك الفاعل لكان الفعل والترك بالنسبة اليه سيان ولو كان كذلك
امتنع كونه مرجحا للفعل على الترك لان حصول الترجيح بدون المرجح محال
واما بيان المقدمة الثانية وهو ان كل من كان وجود ذلك الفعل اولى به
من عدمه فهو ناقص ودليله انه اذا فعل ذلك الفعل حصلت تلك الاولوية و
اذا لم يفعل لم يحصل فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره لانا نقول لم لا يجوز ان
يستوي الفعل والترك وان استويا بالنسبة اليه الا ان الفعل اصلح للغير من
الترك فههنا الفاعل يرجح الفعل لا لانه انفع منه بل لانه احسان الى الغير و
ايصال للنفع الى الغير لانا نقول الاحسان الى الغير وتركه ان استويا
بالنسبة اليه امتنع الترجيح وان لم يستويا كان الاحسان الى الغير اولى به فيكون
الاحسان الى الغير سببا لاستكماله وتركه يصير سببا لنقصانه فيعود المحذور
المذكور الشبهة الثانية لهم قالوا لو كان تعالى مريدا لكان مريدا بارادة محدثة
وهذا محال فذاك محال اما بيان الملازمة فهو ان القصد الى الايجاد يمتنع حصوله
الا عند حصول ذلك الايجاد فاما قبل ذلك فذلك لا يكون قصدا الى الايجاد
بل يكون ذلك عزما على انه سيوجد في الوقت الفلاني لانا نقول لم لا يجوز ان
يكون العزم على ان سيفعل غدا نفس القصد الى الايجاد عند حضور الغد

لا

لانا نقول ان من عزم على ان يفعل بكرة الغد ثم جلس في بيت مظلم لا يميز بين
الليل والنهار واستمر ذلك العزم في قلبه الى ان جاء الغد لكنه لم يعلم بمجيء الغد
فانه لا يصير قاصدا الى الفعل ولو كان العزم على الفعل غدا يكون عين
القصد الى الفعل عند مجيء الغد قاصدا للفعل بل اذا كان عازما
على الفعل غدا ثم احس بمجيء الغد تولد من ذلك العزم ومن هذا العلم قصد
الى هذا الفعل فثبت ان القصد الى الفعل لا يتحقق الا حال حدوث
الفعل فثبت انه تعالى لو كان يفعل الافعال بالقصد والارادة لكانت ارادته
لا محالة محدثة وانما قلنا انه يمتنع ان يكون ارادته محدثة لانه يفتقر في خلق
تلك الارادة الى ارادة اخرى فيلزم اما الدور واما التسلسل وكل ذلك محال فثبت انه
يمتنع كونه تعالى مريدا لانا نقول اليس ان من الناس من قال ان علم الباري تعالى
بالمتغيرات متغير متجدد وقال ان ذاته تعالى يوجب العلم بذلك المعلوم عند حدوث
ذلك المعلوم فلا جرم استغنى حدوث ذلك المعلوم عن علم آخر فلم لا يجوز
مثله في الارادة لانا نقول العلم بالشيء تبع لوقوع ذلك الشيء فاذا حدث
ذلك الشيء امكن ان يوجب ذاته تعالى ذلك العلم بشرط وقوع ذلك المعلوم اما الارادة
الوقوع مؤثرة في الوقوع ومتقدمة عليه فيمتنع ان يوجب ذاته تعالى ارادة
الوقوع بشرط الوقوع واذا لم يكن حصول وقوع المراد شرطا لكون ذاته موجبا
لحدوث الارادة لم يبق الا ان يوجد انه تعالى يحدث تلك الارادة على سبيل الاختيار
وح يلزم التسلسل فظهر الفرق بين العلم والارادة الشبهة الثالثة لو كان
الباري تعالى مريدا لخلق العالم لكان اما ان يريد خلق العالم في جميع الاوقات
ازلا وابدا او يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين والاول يقتضي قدم
العالم واذا كان العالم قديما دائما موجودا امتنع القصد الى ايجاده لان

القصد الى ايجاد الموجود مح فهذا القسم يفضي ثبوته الى عدمه فيكون باطلا
والثاني ايضا بط لان ذلك الوقت ما كان موجودا في الازل والا عاد القسم الاول
فذلك الوقت قد حدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه وهو انه تع
اما ان يريد انه ادخله في ذلك الوقت ازلا وابدا او اراد ادخاله في وقت معين و
الاول يلزم منه القدم والثاني يلزم منه افتقار كل وقت بوقت آخر و
يلزم التسلسل وهو مح الشبهة الرابعة لو كان الباري تعالى مريدا لاحداث
العالم لكانت تلك الارادة اما ان يكون قديمة او محدثة والقسمان محالان
فثبوت الارادة في حق الله تعالى مح انما قلنا انه لا يجوز ان يكون مريدا بارادة
قديمة لوجهين الاول ان على هذا التقدير يكون حصول الفعل في ذلك الوقت
المعين من لوازم تلك الارادة وتلك الارادة لكونها قديمة ازلية ممتنعة التغير
والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم وقوع ذلك الفعل في ذلك
الوقت ممتنعا واذا كان كذلك كان الصانع موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار فاذن القول بقدم الارادة يفضي الى نفي الارادة والصفة اذا
ادت الى نفي الذات كان القول بتلك الصفة باطلا فبطل القول بكون
تلك الارادة قديمة الثاني ان عند دخول ذلك الفعل في الوجود لا يبقى الارادة
متعلقة بايجاده لان ايجاد الموجود مح فلو كان ذلك التعلق قديما لزم عدم
القديم وهو مح فثبت بهذين الوجهين انه يمتنع كون الله تعالى مريدا بارادة
قديمة وانما قلنا انه يمتنع كونه تعالى مريدا بارادة محدثة لما ذكرنا انه يلزم التسلسل
في الارادات ولما بطل القسمان ثبت ان فاعلية الله تعالى غير موقوفة على
الارادة والجواب عن الشبهة الاولى قوله المريد لا يرجح احد الطرفين على
الآخر الا اذا كان احد الطرفين اولى به في علمه او ظنه او اعتقاده قلنا هذا

تم ودليله ما ذكرناه في مسئلة القدحين والرغيفين والطريقين ٨١
والجواب عن الشبهة الثانية ان ارادة ايقاع الفعل عند مجي الفعل
هو نفس القصد الى ايقاع الفعل عند مجي الغد والكلام فيه عين
ما ذكرناه في مسئلة العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا
وجد والجواب عن الشبهة الثالثة انه لما كان ايجاد هذا الزمان المعين
غير موقوف على زمان آخر فلم لا يجوز ان يكون ارادة احداثه لا يفتقر الى
زمان آخر والجواب عن الشبهة الرابعة ما قدمناه في مسئلة اثبات القادر
الفصل الثالث في شرح مذاهب الناس في كونه تعالى مريدا اعلم ان
المفهوم من كونه تعالى مريدا اما ان يكون صفة سلبية او ثبوتية اما القول
بانه امر سلبي فهذا هو المنقول عن النجار انه قال معنى كونه مريدا انه غير مقهور
ولا مغلوب واما الذين فسروه بمعنى ثبوتي فذلك المعنى اما ان يكون معللا
بذاته او بمعنى اما الاول فهو القول الثاني للنجار وذلك لانه قال انه تعالى
مريد لذاته واما الذين قالوا المريدية معللة بمعنى فذلك المعنى اما ان يكون
قديما قائما بذاته تعالى وهو قول اصحابنا واما ان يكون محدثا وعلى هذا التقدير
فهذه الارادة المحدثة اما ان يكون قائمة بذات الله تعالى وهو قول الكرامية
او موجودة لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار بن
احمد واما ان يكون قائمة بذات غير الله وما رايت احدا اختار هذا القسم
فهذا هو تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة ولما كثر خوض المتقدمين
في هذه المباحث لا جرم اكتفينا فيها بالقليل من القول فاما قول النجار
معنى كونه تعالى مريدا انه غير مقهور ولا مغلوب فهذا بط لان الجماد و
النائم غير مقهور مع انه ليس بمريد واما قول من قال كونه مريدا هو نفس ذاته

فهو ايضا باطل لانه لما دل الدليل على استناد هذا العالم الى موجود واجب
الوجود لذاته فقد علمنا ذاته بعد ما علمنا كونه مريدا والمعلوم غير ما هو غير
المعلوم واما قول من قال ارادته محدثة فهو باطل لانه لما ثبت ان احداث المحدثات
موقوف على الارادة فلو كانت الارادة محدثة لافتقر في احداثها الى ارادة
اخرى ولزم التسلسل واما قول الكرامية انه يحدث الارادة في ذاته فهو ايضا باطل
لما ثبت ان ذاته يمتنع ان تكون محلا للحوادث واما قول المعتزلة انه يحدث
الارادة لا في محل فهذا باطل ايضا ويدل عليه وجوه الاول ان وجود عرض
لا في محل بعيد عن المعقول فلو جاز ذلك فلم لا يجوز وجود سواد لا
في محل وبياض لا في محل وكذا القول في ساير الاعراض والثاني ان
ذوات الحيوانات يصح عليها صفة المريدية فلو وجدت ارادة لا في
محل لكانت نسبة تلك الارادة الى ذات الله تعالى كنسبتها الى ساير
الذوات فوجب ان يوجد صفة المريدية لكل من صح ان يكون مريدا
لعدم الاختصاص فيلزم ان كل ما يريده الله تعالى ان يريده كل الاحياء
وذلك باطل فان قيل ذات الله تعالى لا في محل وهذه الارادة لا في محل فكان
اختصاص هذه الارادة بذات الله تعالى اولى من اختصاصها بساير الاحياء
قلنا كونه لا في محل مفهوم سلبي فلا يجوز ان يكون ذلك علة لاختصاص صفة
المريدية بذات الله تعالى لان السلب لا يكون علة للثبوت واذا ظهر ان
هذا القيد لا يصلح ان يكون علة لهذا الاختصاص عاد المحذور المذكور
وبالله التوفيق **المسئلة الرابعة عشرة** في كونه تعالى حيا مذهب ابي
الحسين البصري ان الحي هو الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وقال اصحابنا
الحيوة صفة قائمة بالذات لاجلها لا يمتنع على الذات ان يعلم ويقدر وحجة

اصحابنا

اصحابنا على قولهم ان الذوات على قسمين فمنها ما يصح ان يعلم ويقدر 82
ومنها ما لا يصح ذلك عليه وهي الجمادات والقسمان متساويان في الذاتية
فلولا امتياز ما يصح عليه ان يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك والا لما حصل هنا
التفاوت قال ابو الحسين البصري انا قد دللنا على ان ذاته تعالى مخالفة
لساير الذوات لنفس ذاته المخصوصة فلم لا يجوز ان يكون صحة العالمية
والقادرية في حق الله تعالى معللة بذاته المخصوصة وهذا سؤال حسن
والمعتمد لنا ان نقول قولنا الحي هو الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر هذا
اشارة الى نفي الامتناع والامتناع سلب فنفي الامتناع سلب السلب
فيكون امرا ثبوتيا ثم هذا الامر الثبوتي ليس هو نفس الذات لانا اذا علمنا
انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا هذا
الامر اعني قولنا لا يمتنع ان يعلم ويقدر والمعلوم مغاير لغير المعلوم فثبت
ان كونه تعالى حيا صفة حقيقية قائمة بذاته وهو المطلوب **المسئلة الخامسة عشرة**
في اثبات ان لله تعالى علما وقدرة واعلم انا لا ندعي في هذه المسئلة
الا بيان ان المفهوم من كونه تعالى عالما قادرا حيا ليس نفس المفهوم من ذاته
بل هو امر مغاير لذاته فان كان المعتزلي يساعدنا على هذا القدر فقد حصل
الوفاق وزال الخلاف واعلم ان اكثر الناس تخبطوا في نفس محل النزاع في
هذه المسئلة وتحقيق الكلام ان نقول ان كل من علم امرا من الامور فانه
لا بد وان يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة
وهذه الاضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق فيقولون العلم متعلق
بالمعلوم وعندنا ان العلم عبارة عن نفس هذه الاضافة والنسبة وندعي
ان هذه الاضافة والنسبة مغايرة لنفس الذات والذات مع هذه الاضافة

المخصوصة امران لا واحد وجماعة من الاصحاب اثبتوا امورا ثلثة الذات
والعلم وهو صفة حقيقية قائمة بالذات ثم اثبتوا لهذه الصفة هذه النسبة
وهذه الاضافة وهذا التعلق فيكون هذا التعلق حاصلا بين تلك الصفة
وبين المعلوم واما القاضي ابو بكر الباقلاني فظاهر كلامه مشعر باثبات
امور اربعة الذات والعلم ثم العلم يوجب العالمية وهذه امور ثلثة ثم
ههنا خبط آخر وهو ان يثبتوا هذا التعلق للعالمية لا للعلم او للعلم
للعالمية وعلى هذا التقدير يكون الحاصل هناك امور اربعة واما ان
اثبتوا التعلق للعالمية وللعلم كان الحاصل هناك امورا خمسة الذات و
العلم والعالمية وتعلق العالمية واكثر من تقدمنا ما بحثوا عن هذه الفروق
فهذا بقيت مخبطة غير ملخصة والذي نذهب اليه ونقول انه لا بد من اثبات
الذات ولا بد من اثبات النسبة والاضافة وهي المسماة بالشعور و
بالعلم فاما اثبات سائر الامور فذلك مما لا ندعيه ولا نتعرض له
والدليل القاطع على ثبوت هذه المغايرة انا اذا علمنا انتهاء الممكنات
الى موجود واجب الوجود لذاته لم يلزم من علمنا بهذا القدر علمنا بكونه عالما
قادرا بالمعنى الذي ذكرناه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فكان كونه تعالى
عالما قادرا ليس عين ذاته ثم هذا المفهوم الزائد ليس سلبيا ويدل عليه
وجهان الاول انا نعلم بديهة ان كون العالم عالما عبارة عن نسبة مخصوصة
بين العالم وبين المعلوم وليست هذه النسبة والاضافة عبارة عن
سلب شيء او عن عدم شيء آخر والثاني وهو ان العلم لا يكون عبارة
عن عدم اي شيء كان بل يكون عبارة عن عدم الجهل ثم الجهل ان اريد به
عدم العلم كان العلم عبارة عن عدم العدم فيكون ثابتا وان اريد به

اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه لم يلزم من عدم هذا المعنى حصول
العلم لان الواحد منا قد يكون خاليا عن الجهل بالشيء بهذا التفسير مع
انه لا يكون عالما بالشيء فثبت ان كونه تعالى عالما قادرا امر ثابت زائد على
ذاته وهو المطلق قال اصحاب ابي هاشم نحن لا ننازع في اثبات هذا الزائد
الا انا نقول هذا الزائد صفة والصفة لا تكون معلومة ولا مجهولة وانتم
تقولون هذه الصفة معلومة فموضع الخلاف ههنا الا انا نقول اثبات
صفة غير معلومة مذهب اختاره ابو هاشم والقاضي عبد الجبار بن احمد و
هو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان التصديق
مسبوق بالتصور فلولا انكم تصورتم هذه الصفة والا لامتنع منكم
ان تحكموا عليها بانها غير معلومة فهذا قول يؤدي ثبوته الى نفيه فيكون
باطلا الحجة الثانية انا نعلم كون الذات موصوفة بها فلولا انا
تصورناها وعقلناها والا لما كان يمكننا ان نحكم بكون الذات موصوفة
بها الحجة الثالثة انكم تميزون بين الصفة المسماة بالعالمية و الصفة
المسماة بالقادرية وتعرفون ان باعتبار صفة القادرية يصح الايجاد
وباعتبار صفة العالمية يصح الاحكام والاتقان فلولا انكم تصورتم
هذه الصفات وعقلتموها والا لما قدرتم على هذا التمييز واحتجوا
منكروا الصفات بوجوه اما الفلاسفة فقد عولوا على حرف واحد وهو
انه ثبت ان ذاته تعالى واجب الوجود لذاته فلو اتصفت تلك الذات بصفة
لكانت تلك الصفة اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والاول باطل
لوجهين احدهما ما ثبت ان واجب الوجود يمتنع ان يكون اكثر من واحد
وثانيهما ان الصفة مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الغير ممكن لذاته

لا واجب لذاته واما ان كانت الصفة ممكنة لذاتها افتقرت الى مؤثر ولا
مؤثر الا ذلك الذات فيلزم كون الذات البسيطة قابلة وفاعلة وذلك محال
وهذه الشبهة قد ذكرناها فيما قبل واما المعتزلة فقد تمسكوا في نفي الصفات
بوجوه **اولها** عالمية الله تعالى صفة واجبة والواجب لا يعلل انما
قلنا ان عالميته تعالى صفة واجبة لانها لو كانت جائزة لافتقرت الى المرجح
والمخصص وانما قلنا ان الواجب لا يعلل لان الافتقار الى العلة انما
يكون لاجل ان يترجح وجوده على عدمه لاجل تلك العلة فاذا كان الرجحان
على سبيل الوجوب حاصلا وجب كونه غنيا عن العلة **الشبهة**
الثانية لو كان علم الله تعالى امرا زائدا على ذاته لكان الله تعالى محتاجا في
ان يعلم الاشياء ويقدر عليها الى تلك الصفة والحاجة على الله تعالى
محال **الشبهة الثالثة** المعقول من قيام العرض بالجوهر كون العرض حاصلا
في الحيز المعين تبعا لحصول محله فيه فالحال انما يتميز عن المحل بسبب ان
الحال حاصل في ذلك الحيز على سبيل التبعية والمحل حاصل على سبيل الاصالة
اما في حق الله تعالى فذاته غير مختصة بالمكان والجهة اصلا فلم يحصل
التفاوت بين الصفة والموصوف من هذا الوجه وح لم يكن جعل احدهما
موصوفا والاخر صفة اولى من العكس فيلزم كون كل واحد منهما موصوفا
بالاخر وصفة له وذلك محال ولما كان القول بقيام الصفة بذاته يفضي الى
هذا المحال وجب ان يكون قيام الصفة بذاته محالا **الشبهة الرابعة** لو قامت
الصفات القديمة بالذات القديمة لكانت الصفات والذات متشاركتين
في القدم والقدم وصف ثبوتي لانه عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي
ثبوت فاذن الذات والصفات تشتركان في هذا الوصف الثبوتي المسمى

بالقدم

٨٤ بالقدم فاما ان يتميز الذات عن الصفة باعتبار آخر او لا يتميز فان تميزت
فما به المشاركة غير ما به المباينة فيكون كل واحد من الذات والصفات مركبا
من هذين الاعتبارين اعني ما به يشتركان وما به يتباينان ثم ان كل
واحد من ذينك الاعتبارين لا بد وان يكون ايضا قديما لان جزء القديم
قديم واذا اشترك ذانك الجزءان في القدم ولا بد وان يتباينا باعتبار
آخر فح يتركب كل واحد من ذينك الجزئين من جزئين آخرين ويلزم التقسيم
وهو محال واما اذا قلنا بان الذات والصفات بعد اشتراكهما في القدم
لا يتميز كل واحد منهما عن الاخر بمهية مخصوصة فح تكون الذات والصفة
مثلين فلما كانت الذات الها وجب ان تكون الصفة الها فيكون هذا
قولا بتعدد الالهة وايضا اذا كانت الذات والصفة متماثلتين لم يكن
قيام احدهما بالاخر اولى من قيام الاخر به فيكون الذات صفة والصفة
ذاتا والعلم قدرة والقدرة علما وكل ذلك محال ولما كان القول باثبات الصفة
القديمة مقتضيا الى هذا المحال وجب ان يكون القول به محالا **الشبهة الخامسة**
لو كان الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان علمه وقدرته وحياته في
ذاته موجودات متغايرة فيكون هذا قولا بقدماء متغايرة وذلك كفر
صريح باجماع المسلمين **الشبهة السادسة** ان الله تعالى كفر النصارى
في قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة فلا يخلو اما ان يقال انه
تعالى كفرهم لانهم اثبتوا ذوات ثلثة قائمة بانفسها او لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة
بصفات متباينة والاول باطل لان النصارى لا يثبتون ذوات ثلثة قائمة
بانفسها ولما لم يقولوا بذلك استحال ان يكفرهم الله تعالى بسبب ذلك
ولما بطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو ان الله تعالى كفرهم لانهم اثبتوا

ذاتا موصوفة بصفات متباينة ولما كفر النصارى لاجل انهم اثبتوا صفات
ثلثة فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد اثبت تسعة اشياء
فكان كفره اعظم من كفر النصارى ثلث مرات فهذا مجموع شبه المعتزلة
في نفي مطلق الصفات اما شبهتهم في نفي صفة العلم خاصة فمن وجوه
الشبهة الاولى لو كان عالما بالعلم لكان علمنا اذا تعلق بشيء فذلك
يكون متعلق علم الله تعالى ومتعلق علمنا من وجه واحد من طريقة واحدة
وكل علمين كذلك فهما متماثلان فيلزم ان يكون علمنا وعلم الله تعالى
متماثلين فيلزم من حدوث علمنا حدوث علم الله تعالى او من قدم علم الله
قدم علمنا ولما بطل الوجهان علمنا انه تعالى عالم لا بالعلم لا يقال هذا الالزام
على نفاة الصفات في العالمية لانا نقول احترزنا عن هذا بقولنا ان
العلمين يتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة وهذا
غير لازم في كونه تعالى عالما لان علمه تعالى يتعلق بذلك المعلوم تعلق العالمين و
علمنا يتعلق به لا تعلق العالمين بل تعلق العلوم فقد اختلفت الطريقة اما
اذا كان تعالى عالما بالعلم تعلق علمه بذلك المعلوم تعلق العلوم وتعلق علمنا ايضا
تعلق العلوم فكان تعلق كل واحد منهما به على طريقة واحدة فيلزم التماثل
فظهر الفرق الشبهة الثانية لا شك انه تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها
فاما ان يعلم تلك المعلومات بعلم واحد او بعلوم متناهية او بعلوم غير متناهية
والاقسام الثلثة باطلة فيبطل القول بكونه تعالى عالما بالعلم انما قلنا انه لا
يجوز ان يعلم الكل بعلم واحد لوجوه الاول انه يصح ان يعلم كونه تعالى عالما
باحد المعلومين مع الشك في كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر والمعلوم غير ما هو
غير معلوم الثاني ان العلم المتعلق بالسواد مخالف للعلم المتعلق

بالبياض

بالبياض في الشاهد فلو جاز تعلق العلم الواحد في الغائب بالمعلومات
الكثيرة لكان ذلك العلم الواحد في الغائب قائما مقام العلوم المختلفة في
الشاهد واذا جاز كون الشيء الواحد قائما مقام الاشياء المختلفة فلم لا يجوز
قيام الصفة الواحدة مقام الصفة المختلفة حتى يثبت لله تعالى صفة واحدة
تكون علما وقدرة وحياة بل لم لا يجوز ان يكون ذاته قائما مقام الذات ومقام
جملة الصفات وح يلزمكم نفي الصفات الثالث انه لو جاز تعلق العلم الواحد
بمعلومين لم يكن تعلقه بمعلومين اولى من تعلقه بثلثة واربعة فيفضي ذلك
الى تعلقه بمعلومات لا نهاية لها في الشاهد وكل ذلك محال فثبت بهذه الوجوه
انه يمتنع كونه تعالى عالما بكل المعلومات بعلم واحد انما قلنا انه لا يجوز ان
يعلم هذه المعلومات بعلوم متناهية لان المتناهي اذا توزع على غير
المتناهي لزم ان يكون المعلوم بكل علم اشياء كثيرة وقد بينا انه لا يجوز ان
يعلم بالعلم الواحد اكثر من معلوم واحد وانما قلنا انه لا يجوز ان يعلم المعلومات
التي لا نهاية لها بعلوم لا نهاية لها لان وجود عدد لا نهاية له محال وذلك لان كل
موجود فهو قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه فكل عدد موجود
فهو متناه فالعدد الذي لا نهاية له يمتنع وجوده ولما كان كونه تعالى
عالما بالعلم لا بد وان يكون على احد هذه الاقسام وثبت انها باسرها
باطلة ثبت ان كونه تعالى عالما بالعلم محال الشبهة الثالثة لو كان عالما
بالعلم لكان اما ان يعلم ذلك العلم بنفس ذلك العلم او بعلم آخر والاول باطل
لان كون الشيء عالما بالشيء نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والنسبة
لا تتحقق الا بين الشيئين فثبت ان العلم الواحد يمتنع ان يكون علما بنفسه
والثاني ايضا باطل لانه لو افتقر في معرفة العلم الاول الى ثان لافتقر في معرفة

العلم الثاني الى علم ثالث ويلزم التسلسل وهو محال الشبهة الرابعة لو كان تعالى
عالما بالعلم لكان ذا علم ولو كان ذا علم لحصل فوقه عليم لقوله تعالى وفوق
كل ذي علم عليم وهذا محال فوجب ان لا يكون عالما بالعلم واما شبهتهم في
نفي صفة القدرة فمن وجهين الشبهة الاولى ان القدرة في الشاهد
مختلفة وهي مع اختلافها مشتركة في انها لا تصلح لخلق الجسم فهذا الحكم المشترك
لابد من تعليله بوصف مشترك ولا مشترك بينها الا كونها قدرة واذا كان
كونها قدرة علة لان يكون صالحة لخلق الجسم وجب في كل ما كان قدرة
ان لا يكون صالحة لخلق الجسم فلو كان الله تعالى قادرا بالقدرة لوجب ان لا
يقدر على خلق الجسم واللازم محال فالملزوم مثله قالوا وهذا الكلام لازم على
اصول الاشعرية فانهم قالوا الجوهر والعرض يشتركان في صحة الرؤية فلابد
من اسناد هذا الحكم المشترك الى وصف مشترك بين الجوهر والعرض ولا
الوجود او الحدوث والحدوث لا يصلح لهذه العلة فبقي الوجود والله تعالى
موجود فوجب ان يصح رؤيته فكذا نقول القدر في الشاهد مشتركة في
انها غير صالحة لخلق الجسم فهذا الحكم المشترك لابد من تعليله بوصف
مشترك بينها والمشترك ههنا هو كونها قدرا علة لهذا الامتناع فوجب ان
يحصل هذا الامتناع في كل ما كان قدرة الشبهة الثانية وهو ان القدر
في الشاهد مع اختلافها لا يصلح شيء منها لخلق الجسم فلو فرضنا قدرة في
الغايب لكان القدرة اما ان يكون مثلا لهذه القدر الموجودة في الشاهد
او مخالفة لها فان كانت تلك القدرة مثلا لهذه القدر ثم ان هذه القدر
لا يصلح لخلق الجسم فوجب ايضا في تلك القدرة الغايبة ان لا تصلح لخلق
الجسم وان كانت تلك القدرة مخالفة لهذه القدر لم تكن مخالفتها لهذه

القدر اشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فلما كانت هذه القدر
مع ما بينها من المخالفة لا يصلح شيء منها لخلق الجسم فكذلك تلك القدرة الغايبة
فوجب ان لا يصلح لخلق الجسم فهذا جملة شبهة المخالفين في هذه المسئلة
وبالله التوفيق الجواب عن الشبهة الاولى لم لا يجوز ان يكون الصفة
الممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات قوله يلزم كون الذات قابلة
وفاعلة معا قلنا ولم قلتم ان ذلك محال قوله لان الواحد لا يصدر عنه الا
واحد قلنا سنجيب عن شبهتكم في هذه المسئلة والجواب عن الشبهة الاولى
للمعتزلة وهي قولهم عالمية الله تعالى واجبة والواجب لا يعلل فنقول الجواب عنه
من وجوه احدها ان قولكم ان عالمية الله تعالى واجبة فهو مشترك بين
ان يكون عالمية الله تعالى واجبة لذاته وبين ان يكون عالمية واجبة لوجوب
اتصافه بالعلم واذا كان كذلك فبتقدير ان يكون عالمية الله تعالى لاجل وجوب
اتصافه بالعلم يلزم من كون عالميته واجبة بهذا التفسير استغناؤه عن
العلم لان وجوب الشيء بالشيء لا يقتضي استغناؤه عنه فاذن ان ادعيتم
اصل وجوب العالمية فهذا القدر لا يقتضي امتناع تعليل العالمية بالعلم
وان ادعيتم ان عالمية الله تعالى واجبة لنفس الذات فسلم انه لو ثبت لكم
هذه المقدمة وجب القطع بامتناع تعليل العالمية بالعلم الا ان قولكم
عالمية الله تعالى واجبة لنفس الذات هو ادعاء لنفس المطلوب فلا يمكن جعله مقدمة
في اثبات المطلوب فثبت ان هذه الشبهة مغالطة وثانيها ان هذه الشبهة
متناقضة وذلك لانكم جعلتم كون العالمية واجبة علة لان لا تكون معللة
وكونها غير معللة عندكم امر واجبة امر واجب فاذا عللتم كونها غير معللة
بكونها واجبة فقد عللتم الحكم الواجب وذلك متناقض لكلامهم

وثالثها انكم تقولون انه تعالى ممتاز عن خلقه بحالة توجب احوالا اربعة
وهي الموجودية والعالمية والحيية والقادرية فهذه الاحوال الاربعة
واجبة الثبوت لله تعالى ثم انكم عللتموها بالحالة الخامسة فقد بطل قولكم
ان الواجب لا يجوز تعليله واما الجواب عن الشبهة الثانية للمعتزلة
وهي قولهم لو كان عالما بالعلم لاحتاج في معرفة الاشياء الى تلك الصفة
فنقول ان اردتم بالاحتياج انه يفتقر في حصول تلك التعلقات التي
هي المسماة بالشعور والعلم الى شيء اخر فنحن نقول الموجب لهذه التعلقات
هو نفس الذات على هذا التقدير لا يلزم تحقق الحاجة واما على قول من
يثبت امورا ثلثة الذات والمعنى والتعلقات فجوابه لم لا يجوز ان يكون
الذات موجبة للمعنى يكون موجبا للتعلقات فيكون الذات موجبة
لما يوجب التعلقات فان اردتم بالحاجة هذا المعنى فلم قلتم ان ذلك محال
فان النزاع ليس الا فيه وان اردتم بالحاجة شيئا اخر فبينتموه والجواب
عن شبهتهم الثالثة وهي قولهم حلول الشيء في الشيء عبارة عن حصول
الحال في الحيز تبعا لحصول محله فيه فنقول هذا التفسير باطل ويدل عليه وجهان
الاول ان كون الجسم حاصلا في الحيز هو المسمى بالكائنية وهي صفة
حالة في الجسم قائمة به فلو كان الحلول عبارة عما ذكرتم لزم ان تكون هذه
الكائنية حاصلة في الحيز تبعا لحصول ذلك الجسم فيه فيكون كون الجسم موصوفا
بكونه حاصلا في هذا الحيز مشروطا بحصول اخر لهذا الجسم في هذا الحيز
ثم الكلام في ذلك الحصول كالكلام في الاول فيلزم ان يكون الجسم حاصلا
في ذلك الحيز مرارا لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك محال فثبت ان كونه حاصلا
في ذلك الحيز صفة قائمة به وحالة فيه وثبت ان ما ذكرتم من تفسير الحلول

والقيام غير حاصل فيه فثبت ان تفسير الحلول والقيام بما ذكرتم باطل
الثاني وهو انكم لا تنكرون ان ذات الله تعالى موصوفة بالاحوال و
بالاحكام فقد حصل كون الشيء موصوفا وصفة بدون ما ذكرتموه
من التفسير فكان ما ذكرتموه باطلا واذا عرفت هذا فنقول ان
الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما فقول القائل ليس
احدهما بان يكون موصوفا والاخر صفة اولى من العكس ان كان
المراد انا لا نعرف ما به حصلت تلك الاولوية فهذا مسلم لكن لا يلزم من
عدم علمنا به عدمه في نفسه وان اردتم به عدم الاولوية في نفس الامر
فهذا غير مسلم لان الذات والصفة لما كانتا مختلفتين في الماهية فلعله
حصلت هذه الاولوية لنفس تلك الماهية وان كنا لا نعرف ما لاجله
حصلت هذه الاولوية فسقط هذا الكلام بالكلية والجواب عن
شبهتهم الرابعة انا لا نسلم ان القدم مفهوم ثبوتي قوله القدم عبارة
عن نفي العدم السابق قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن نفي كون الشيء مسبوقا
بذلك العدم وكونه مسبوقا بالعدم امر وجودي لا يقال لو كان كونه
مسبوقا بالعدم امرا وجوديا زائدا لكان ذلك الزائد اما ان يكون قديما
فيلزم ان يكون الذات محدثة والصفة قديمة وهو محال او يكون محدثا
فيكون مسبوقا بالعدم فتلك المسبوقية زائدة عليه ولزم التسلسل
لانا نقول هذا معارض بوجه اخر وهو ان مسبوقية وجوده بالعدم صفة
من صفات وجوده ونحن نفرق بالضرورة بين هذه الصفة وبين نفس
العدم المحض فوجب ان يكون هذه المسبوقية صفة ثبوتية سلمنا
ان القدم امر ثبوتي فلم لا يجوز ان يكون الذات والصفة حقيقتان

مختلفتان لذاتيهما الا انهما مشتركان في هذا القدم والاشياء المختلفة
لا يبعد في العقل اشتراكها في لازم واحد والذي يحقق ما ذكرناه ان
الحوادث مختلفة في الماهية ومشتركة في كونها حادثة فلم لا يجوز ان
يكون الامر كذلك في القدماء والجواب عن شبهتهم الخامسة ان اصحابنا
قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره واستبعد المخالفون ذلك وهنا
البحث لفظي فانا نقول ان عنيتم بالغيرين اشيا مستقلة بالذات و
الحقيقة فلا نسلم ان الذات والصفة غيران بهذا التفسير وان عنيتم
بالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلين او كان احدهما صفة للاخر
والاخر موصوفا به فلم قلتم ان اثبات شيئين متغايرين بهذا
التفسير باطل فان النزاع ما وقع الا فيه والجواب عن شبهتهم السادسة
ان الله تعالى انما كفر النصارى لانهم اثبتوا صفات ثلثة هي في الحقيقة ذوات
الا ترى انهم جوزوا انتقال اقنوم الكلمة من ذات الله تعالى الى بدن عيسى
عليه السلم والشيء الذي يكون مستقلا بالانتقال من ذات الى ذات اخر
يكون مستقلا بنفسه قائما بذاته فهم وان سموها صفات الا انهم قائلون
في الحقيقة بكونها ذوات ومن اثبت كثرة في الذوات المستقلة بانفسها
فلا شك في كفره فلم قلتم ان من اثبت الكثرة في الصفات لزمه الكفر
اما الشبه الاربعة التي تمسكوا بها في نفي علم الله تعالى فنقول اما الشبهة الاولى
فالجواب عنها من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقع العلمان المتعلقان
بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة فانهما متساويان في
هذا التعلق من لوازمهما وقد ثبت ان الاشياء المختلفة في الماهية لا
يمتنع في العقل اشتراكها لازم واحد واذا كان كذلك لم يلزم من استواء
العلمين

العلمين في هذا القدر تماثلهما الثاني فاذا لم يلزم من هذا القدر تماثل (فان قالوا)
العلمين فباي طريق تعرفون تماثل العلمين في الشاهد فنقول قد بينا
ان هذا القدر لا يقتضي الجزم بالتماثل فان لم يحصل في الشاهد الا هذا
الطريق وجب ان لا يقطع ايضا في الشاهد بالتماثل بل يتوقف فيه وان
حصل طريق اخر سوى هذا الطريق قطعنا به وهذا جواب قاطع
الثاني لم لا يجوز ان يقع العلم في الشاهد غير متعلق بالمعلوم انما
المتعلق بالمعلوم هو العالمية واذا لم يكن العلم متعلقا بالمعلوم بطل
قولهم العلمان ان تعلقا بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة
توجب القول بكونهما متماثلين الثالث ان ما الزموه علينا في العلمين
يلزمهم في العالميتين فان عالمية الله تعالى وعالميتنا قد تعلقتا
بالمعلوم الواحد من الوجه الواحد على الطريقة الواحدة فيلزمهم ان
يكون عالمية الله تعالى مثلا العالمية الواحد منا ويلزمهم المحالات
المذكورة الرابع هب انه يلزم ان يكون علم الله تعالى مثلا لعلم الواحد منا
لكن لم يلزم من هذا القدر التساوي في الحدوث والقدم اليس ان
الوجود في الشاهد والغايب له حقيقة واحدة ومعقول واحد
مع ان الوجود في الشاهد متجدد وفي الغايب دائم فلم لا يجوز ان يكون
الامر كذلك في العلوم واما الشبهة الثانية وهي قولهم اما ان يعلم
المعلومات التي لا نهاية لها بعلم واحد او بعلوم متناهية او بعلوم
غير متناهية فنقول هذه الشبهة بتمامها واردة عليكم في العالمية وكل
ما تقولون في العالمية نقوله في العلم ثم نقول لم لا يجوز ان يعلم جميع
المعلومات بعلم واحد وما ذكرتموه من الوجه في بيان انه لا يجوز

ان يعلم بالعلم الواحد الا معلوم واحد فهو معارض بدليل آخر وهو ان
العلم المتعلق بكون السواد ضد للبياض مثلا لابد وان يكون
ذلك العلم بعينه متعلقا بالسواد وبالبياض لانه اذا لم يكن ذلك
العلم متعلقا بالسواد وبالبياض لم يكن متعلقا بالمضادة
بين السواد والبياض بل اقصى ما في الباب انه يكون متعلقا بالمضادة
ونحن لا نلزم الكلام في العلم المتعلق بالمضادة وانما نلزم الكلام في العلم
المتعلق بمضادة السواد والبياض لا يقال هب انه حصل من هذا الدليل
ان كل معلومين يمتنع ان يعلم احدهما مع الذهول عن الآخر فانه يجوز ان يعلما
بعلم واحد فمن اين يحصل ان كلا من المعلومين يجوز ان يعلم احدهما مع الذهول
عن الآخر فانه يجوز ان يعلما بعلم واحد لانا نقول لما ثبت ان العلم المتعلق
بمضادة السواد والبياض متعلق بالسواد والبياض معا ولا شك ان السواد
يجوز ان يعلم حال الذهول عن البياض فلما صار السواد والبياض معلومين
بهذا العلم الواحد حصل ان المعلومين اللذين يجوز ان يعلم احدهما مع
الذهول عن الآخر فانه لا يمتنع ان يعلما بعلم واحد فثبت بهذا الدليل انه لا
يمتنع تعلق العلم الواحد بالمعلومات الكثيرة واما الشبهة الثالثة وهي قولهم
اما ان يعلم علمه بنفسه او بعلم آخر فنقول هذا وارد عليكم ايضا في العالمية سواء
بسواء وايضا فلم لا يجوز ان يكون العلم يتعلق بنفسه ثم يتعلق ثانيا بذلك
التعلق فيكون هناك تعلقات مرتبة ولا بد لكم من التزام مثل هذا الكلام
في العالمية واما الشبهة الرابعة وهي التمسك بقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم
فجوابها انها معارضة بالآيات الدالة على اثبات العلم وهي اربع وهي قوله تعالى
انزله بعلمه وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه ان

89 الله عنده علم الساعة واما الشبه التي تمسكوا بها في نفي قدرة الله تعالى فنقول
اما الجواب عن الشبهة الاولى فهو انه لا نزاع في انه لابد من تعليل هذا الحكم لكن
لم لا يجوز تعليل هذا الحكم بخصوصية ماهية كل واحد من تلك القدر اقصى ما في
الباب انه يلزم تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة الا ان هذا
عندكم غير ممتنع وهذا هو الحق لما بينا ان الاشياء المختلفة في الماهية لا يمتنع
اشتراكها في اللوازم سلمنا انه لابد من تعليل هذه الاحكام المتساوية
بوصف واحد مشترك بينهما فلم قلتم انه لا مشترك بينها الا كونها قدرا
ولم لا يجوز ان يكون بعض هذه القدر مشتركة في وصف لاجل ذلك الوصف يمتنع خلق
الجسم بها الا ان ذلك الوصف لا يندرج فيه القدرة القديمة وتندرج فيه
جميع هذه القدر الحادثة اقصى ما في الباب انا لا نعرف ذلك الوصف ولكن
للسائل يكفيه مجرد الاحتمال وايضا فهذا هو عين الدليل الذي يتمسك به اصحابنا
في جواز الرؤية فان صح هذا الدليل لزمكم القطع بجواز الرؤية على الله تعالى
وانتم لا تقولون به والجواب عن شبهتهم الثانية لم لا يجوز ان يقال تلك القدرة
القديمة مخالفة لهذه القدر التي في الشاهد قوله ليست مخالفة تلك القدرة
لهذه القدر اعظم من مخالفة بعضها البعض قلنا هذا في غاية الركاكة لاحتمال ان
تلك القدرة القديمة لها خصوصية لا توجد تلك الخصوصية في شيء من القدر
الموجودة في الشاهد فلا جرم كانت تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام ولم
يكن غيرها صالحة لهذا المعنى ومع قيام هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم وبالله التوفيق

المسئلة السادسة عشر في كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مرتب على فصلين

الفصل الاول في شرح حقيقة الابصار والسماع اما الابصار فنقول
انا اذا نظرنا الى جسم نظرا بالاستقصاء ثم غمضنا العين في حالة التغميض

نكون عالمين بتلك الصورة علما جليا خاليا عن الشك والشبهة فاذا فتحنا
العين مرة اخرى ونظرنا اليه علمنا بالبديهة حصول تفرقة بين الحالتين
فهذه الحالة الزائدة الحاصلة عند النظر الى الكامل التى امر مغاير للعلم الذى
كان حاصلا حال تغميض العين فهذا المغاير هو الابصار فثبت ان الابصار
امر مغاير للعلم قالت الفلاسفة لم لا يجوز ان يقال التفاوت راجع الى ان
العين تتاثر من المحسوس حال النظر اليه والذى يدل على حصول هذا
التاثر وجوه الاول ان من نظر الى قرص الشمس نظرا شديدا بالاستقصا
ثم غمض عينيه فانه يتخيل كان قرص الشمس حاصل فى خياله ولو اراد ان يدفع
ذلك الخيال عجز عنه وهذا يدل على ان الحس قد يتاثر عن المحسوس الثانى
ان من نظر الى روضة خضرة نظرا بالاستقصاء الشديد زمانا طويلا ثم حول
حدقته الى شئ ابيض اللون فانه لا يراه ابيض بل يرى لونه ممزوجا من البياض
والخضرة وما ذاك الا لان اثر الخضرة بقى فى حدقته فلما حول الحدقة الى الشئ
الابيض امتزجت الخضرة الباقية فى حدقته بذلك البياض فاحس بذلك اللون
على وجه الامتزاج الثالث ان من نظر الى المضئ القوى صارت قوته الباصرة
مقهورة وهذا يدل على ان الحس يقبل الاثر من المحسوس اذا ثبت هذا
فنقول لم لا يجوز ان يكون التفاوت الحاصل بين ما اذا نظرنا الى الشئ
وبين ما اذا غمضنا العين هو كون الحس متاثرا من المحسوس وعلى هذا
التقدير وجب ان يمتنع الابصار على الله تعالى لان الابصار لما كان عبارة
عن هذا التاثر وهذا التاثر من صفات الاجسام والله تعالى ليس بجسم فوجب
ان يكون الابصار ممتنعا على الله تعالى اجاب المتكلمون عنه بان الابصار
ليس معناه هذا التاثر فقط وذلك لانا اذا فتحنا العين راينا نصف كرة العالم

دفعة

دفعة وهذا حصول الصورة العظيمة فى الجسم الصغير محال ومن المعلوم ان موضع التاثر
ليس الا نقطة الناظرة فعلمنا ان الابصار حالة مغايرة للعلم ومغايرة ايضا
لتاثر الحس قالت الفلاسفة هب ان الابصار حالة مغايرة لهذا التاثر
لكن لم لا يجوز ان يقال ان هذه الحالة مشروطة بحصول هذا التاثر فلما كان الشرط
ممتنع التحقق فى حق الله تعالى كان المشروط ايضا كذلك اجاب المتكلمون بانه لما
ثبت ان الابصار حالة مغايرة لهذا التاثر فنحن نعول فى اثبات هذه الحالة
لله تعالى على الدلائل السمعية فان ظواهرها دالة على كونه سميعا بصيرا فنحن
متمسكون بالظواهر الا اذا اقام الخصم دليلا على ان الابصار مشروط بهذا
التاثر فلما كان هذا الشرط محالا فى حقه تعالى كان المشروط ايضا كذلك لكن هنا
اشارة الى المعارضة من ادعاه فعليه البيان فهذا هو الكلام فى الابصار
واما الكلام فى السماع فقد قالت الفلاسفة اذا حصل قرع او قلع حصل
بسببهما تموج فى الهواء وذلك التموج سبب لحدوث الصوت فاذا وصل
اثر ذلك التموج الى سطح الصماخ احست القوة السامعة بذلك الاثر فذلك
الاحساس هو السماع والمسموع فى الحقيقة هو ذلك الاثر الواصل الى ذلك
الصماخ اجاب المتكلمون بان هذا الكلام باطل لان القوة السامعة لو كانت
لا تسمع الا ما يصل الى سطح الصماخ لما كان الانسان يميز بقوة السامعة
انه سمع هذا الصوت من هذا الجانب ومن ذلك الجانب لانه اذا كان لا يحس
الا بما وصل اليه وجب ان لا يحس بتلك الجوانب التى منها وصل ذلك الاثر
كما ان القوة اللامسة والذائقة لما كانتا لا تدركان الا ما يصل اليهما لا جرم
لا تدركان الجهات التى وصل منها المحسوس اليهما ولما كانت القوة السامعة
تميز بين جهة وجهة علمنا انها تدرك الاصوات حيث وجدت الاصوات

فهذا هو الكلام المختصر في حقيقة السمع والبصر **الفصل الثاني** في بيان
انه تعالى موصوف بالسمع والبصر والدليل عليه ان السمع والبصر من صفات
الكمال وعدمهما من صفات النقصان والقران وارد باثباتهما لله تعالى قال الله
تعالى انني معكما اسمع وارى وقال ابرهيم عليه السلم لابيه يا ابت لم تعبد ما
لا يسمع ولا يبصر وقال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار واذا
كانت النصوص الكثيرة واردة بذلك وجب اثباتهما لله تعالى الا ان يقيم
الخصم دلالة على ان ثبوت هاتين الحالتين مشروط بشرط ممتنع التحقق في
حق الله تعالى فوجب المصير الى التاويل الا انه اشارة الى المعارضة من ادعاها
كان عليه البيان هذا هو الذي نعول عليه في هذا الباب **واحتج**
جمهور الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي فانه يصح ان يكون موصوفا بالسمع و
البصر وكل من صح ان يكون موصوفا بصفة وجب ان يكون موصوفا
بتلك الصفة او بضدها لكن ضد السمع والبصر هو الصمم والعمى فثبت انه
لا بد وان يكون الباري تعالى موصوفا بالسمع والبصر او بالعمى والصمم و
هذان الوصفان من باب النقايص والافات وهي على الله تعالى محال ولما امتنع
كونه تعالى موصوفا باضداد السمع والبصر وجب كونه موصوفا بالسمع والبصر وهو
المطلوب واعلم ان هذا الدليل مبني على مقدمات يعسر تقريرها اما المقدمة الاولى
وهي قوله كل حي يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر فنقول لم ليس كل حي
في الشاهد يصح ان يكون موصوفا بالبكم والنطق والشهوة والنفرة والالم
واللذة ثم انه تعالى حي مع انه لا يصح ان يكون له شيء من ذلك فعلمنا انه لا يلزم من
كونه حيا ان يصح عليه كل ما صح على الاحياء وتحقيق القول فيه ان ذاته تعالى
مخالفة لساير الذوات وحياته تعالى مخالفة لحيوة ساير الاحياء واذا

بالجهل والظن

كان

كان كذلك لم يلزم من صحة السمع والبصر على ساير الاحياء صحتها على ذاته تعالى
وعلى حياته وايضا فيتقديران لا يكون ذاته المخصوصة وحياته المخصوصة
منافية للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يقال ثبوتهما مشروط بحصول هذا
الشرط فلما كان هذا الشرط ممتنع الحصول في حق الله تعالى كان المشروط
ايضا كذلك فهذه الاحتمالات قائمة في قولهم انه تعالى يصح ان يكون موصوفا
بالسمع والبصر اما المقدمة الثانية وهي قولهم كل ما صح اتصافه بصفة
فانه لا بد وان يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها فنقول ان اردتم
بضد الصفة عدم الصفة كان المعنى ان كل من صح اتصافه بصفة فاما
ان يكون موصوفا بها واما ان لا يكون فهذا حق لكن لم قلتم ان عدم اتصافه
بهذه الصفة محال فان هذا عين المتنازع فيه فلا يمكن جعله مقدمة في اثبات
المتنازع فيه وان اردتم بضد الصفة معنى وجوديا منافيا لتلك الصفة
على مثال المنافاة الحاصلة بين السواد والبياض فلم قلتم ان السمع والبصر و
العمى والصمم ضد بهذا المعنى ولم لا يجوز ان يقال العمى عبارة عن عدم البصر
عما من شانه ان يبصر والصمم عبارة عن عدم السمع عما من شانه ان يسمع
وانتم في هذا المقام تحتاجون الى بيان ان الصمم والعمى معنيان وجوديان
مضادان للسمع والبصر والفلاسفة ينازعون فيه اشد المنازعة فانهم
يقولون تقابل البصر والعمى وتقابل السمع والصمم تقابل العدم والملكة
لا تقابل الضدين وقول من قال ليس جعل العمى عدما للبصر اولى من
العكس ظاهر البطلان لانه ان اريد بعدم هذه الاولوية عدمها في
اذهاننا وعقولنا فهذا مسلم الا ان هذا لا ينتج الا ان يتوقف فيه
ولا يقطع على احد الجانبين وان اريد بعدم هذه الاولوية عدمها في نفس

الامر في الحقيقة فهذا ممنوع فلعل هذه الاولوية حاصلة في نفس الامر وان
كنا لا نعرف كيفية تلك الاولوية اما المقدمة الثالثة وهي ان بتقدير ان
يكون العمى والبصر متقابلين تقابل التضاد فلم قلتم ان كل ذات تكون
قابلة للضدين بهذا التفسير فانه لا بد ان يكون موصوفا باحدهما ولم لا
يجوز ان يبقى انه قد يكون خاليا عنهما فهم مطالبون باقامة الدلالة على
اثبات هذه المقدمة ثم انا ننقض هذه المقدمة بان الهواء خال عن جميع
الالوان وعن جميع الطعوم والواحد منا قد لا يكون مريدا لافعال اهل
السوق ولا كارها لها فبطلت هذه المقدمة اما المقدمة الرابعة وهي
قولهم انه لا يمكن اتصافه تعالى بالعمى والصمم لان ذلك من صفات النقص وصفات
النقص على الله تعالى محال ثم انهم عولوا في تنزيه الله تعالى عن النقايص على الاجماع
ثم انهم يثبتون كون الاجماع حجة بظواهر الايات والاحاديث فصارت هذه
الدلالة بالاخرة سمعية ثم انا نرى ان الظواهر الدالة على كونه تعالى سميعا بصيرا
اقوى من الظواهر الدالة على ان الاجماع حجة واكثر واذا كان الامر كذلك
فبانا نتمسك في اثبات كونه تعالى سميعا بصيرا بهذه الظواهر القوية ونسقط
عن انفسنا التزام تقرير هذه المقدمات الخفية المظلمة كان اولى فهذا
ما نقوله في هذا الباب **واحتج** المنكرون لكونه تعالى سميعا بصيرا
بوجهين الشبهة الاولى لو كان الله تعالى سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره
اما ان يكون قديما او محدثا والقسمان باطلان فبطل القول بكونه سميعا بصيرا
انما قلنا انه لا يجوز ان يكون قديما لانه ~~كان معدوما في العدم~~ لان العالم كان
معدوما في الازل ورؤية المعدوم وسمع المعدوم محال فان التزم جاهل
ان يكون المعدوم مرئيا ومسموعا فنقول انه يرى العالم [illegible] وقت عدمه

معدوما

معدوما اذ لو رآه موجودا لكان ذلك غلطا وجهلا وهو على الله تعالى 92
محال ثم اذا وجد العالم فلا بد وان رآه موجودا والا لعاد حديث الغلط
وعلى هذا التقدير فيلزم التغير والتجدد وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون سمعه
وبصره محدثا لانه لو كان كذلك لصار محلا للحوادث وهذا محال الشبهة الثانية
الثانية ان السمع والبصر لا يحصلان الا مع تاثر الحاسة وذلك من صفات
الاجسام وهو على الله تعالى محال والجواب عن الشبهة الاولى ان السمع والبصر
صفتان مستعدتان لادراك المسموعات والمبصرات عند وجودها
فالتغير يقع في المسموع والمبصر وفي هذا الادراك الذي هو موقوف على حضور
المسموع والمبصر مدركين للمسموع والمبصر موقوف على حضور المسموع والمبصر لا
في السمع والبصر ولقائل ان يقول ان كون السمع والبصر مغايرا لتلك
الصفة التي هو غير موقوفة على حضور المسموع والمبصر فيلزم ان يكون كون
الله تعالى مدركا للمسموعات والمبصرات صفة متجددة والجواب عن الشبهة
الثانية انكم ما ذكرتم دليلا على ان الابصار والسماع مشروطان بحصول
تاثر الحاسة بلى نجد في الشاهد ان الابصار والسماع لا يحصلان الا عند هذا
التاثر ولكن مجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط بدليل ان الحيوة والقدرة
لا تحصلان الا عند المزاج ثم انا نثبتهما في حق الله تعالى مع القطع بكون
الله تعالى منزها عن الجسمية والمزاج فعلمنا ان مجرد المقارنة لا يدل على
الاشتراط والله الموفق **المسئلة السابعة عشرة** في كونه تعالى متكلما
والكلام في هذا الباب مرتب على فصلين **الفصل الاول** في حقيقة
الكلام اعلم ان الانسان اذا اراد ان يقول اسقني الماء فانه قبل ان
يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه طلبا واقتضاء لذلك الفعل وماهية ذلك

الطلب مغايرة لذلك اللفظ ويدل عليه وجوه الاول ان ماهية هذا الطلب
لا تتبدل باختلاف الامكنة والازمنة والالفاظ الدالة على هذا المعنى
يختلف باختلاف الازمنة والامكنة الثاني ان جميع العقلاء يعلمون
بالضرورة ان قول القائل افعل دليل على ذلك الطلب القائم بالقلب ولا شك
ان الدليل مغاير للمدلول الثالث ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة ان
قول القائل افعل لا يكون طلبا وامرا الا عند اصطلاح الناس على هذا
الوضع واما كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبا فانه امر ذاتي حقيقي
لا يحتاج فيه الى الوضع والاصطلاح الرابع وهو انهم قالوا ان قولنا
ضرب يضرب اخبار وقولنا اضرب لا تضرب امر ونهي ولو ان الواضعين
قلبوا الامر وقالوا ان قولنا ضرب يضرب امر ونهي وقولنا اضرب لا تضرب
اخبار لكان ذلك ممكنا جائزا اما لو قالوا بان حقيقة الطلب الامر يمكن
ان ينقلب خبرا وحقيقة الخبر يمكن ان ينقلب طلبا لكان ذلك محالا لا
فهذه الوجوه الظاهرة دالة على ان حقيقة الطلب وحقيقة الخبر امر مغاير
لهذه الالفاظ وهذه العبارات بل هذه الالفاظ وهذه العبارات
دالة عليهما ومعرفة لهما اذا عرفت هذا فلنبحث عن ماهية هذا الطلب وماهية
الحكم الذهني الذي يسمى بالخبر فنقول هذا الطلب اما ان يكون هو الارادة
واما ان يكون امرا مغايرا للارادة والاول باطل فتعين الثاني وهو المط
واما قلنا انه لا يجوز ان يكون عبارة عن الارادة لوجوه الحجة الاولى
انه لا نزاع في انه تعالى امر بالايمان من يعلم انه لا يؤمن ويمتنع ان يقال انه
كان مريدا الايمان منه لانه تعالى عالم بان خلاف المعلوم ممتنع الوقوع وكل ما
يمتنع الوقوع لا يكون مرادا الوقوع فلما تحقق الامر والطلب مع عدم الارادة

علمنا ان ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الارادة وهذه النكتة هي النكتة
القوية في اثبات هذا المط الحجة الثانية انه قد يوجد الامر بدون الارادة
وقد توجد الارادة بدون الامر اما انه قد يوجد الامر بدون الارادة
ففي صور احدها ان السلطان اذا امر زيدا بان يأمر عمروا بشيء
فقد يكون زيد كارها بصدور الفعل من عمرو الا انه يأمره لاجل ان السلطان
امره بذلك الامر فههنا الامر حاصل والارادة غير حاصلة وثانيها ما
ذكره اصحابنا من ان الرجل اذا ضرب عبده فشكى العبد ذلك الى
السلطان فقال السلطان لم ضربت عبدك فقال لانه لا يطيعني
ثم لاجل اظهار هذا العذر قال للعبد افعل كذا وكذا فالامر قد حصل
ههنا يقينا مع انه لا يريد اقدامه على ذلك الفعل لانه لو اقدم عليه لما
تمهد عذره عند السلطان وثالثها انه تعالى لما اخبر عن ابي جهل و ابي
لهب انهما يموتان على الكفر فالنبي عليه السلام ما كان يريد الايمان منهما
لان من لوازم صدور الايمان منهما دخول الكذب في كلام الله تعالى ومريد
الشيء مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته فثبت انه عليه السلام ما كان
يريد الايمان منهم وكان امرهم بالايمان فعلمنا ان الامر يحصل بدون الارادة
واما ان الارادة قد تحصل بدون الامر فظ فان الانسان قد يصرح
بذلك ويقول اريد منك ان تفعل هذا الا اني لا آمرك به فثبت بهذه
الوجوه ان هذا الطلب القائم بالنفس والاقتضاء الموجود في القلب امر
مغاير للارادة واما الخبر الذهني فنقول لا شك ان قولنا زيد قائم
وضرب عمرو يدل على حكم ذهني واسناد عقلي فهذا الحكم الذهني و
الاسناد العقلي ظاهر انه ليس من جنس القدرة والارادة انما الذي

يقع فيه الاشتباه ان يقال هذا الحكم الذهني هو الاعتقاد او العلم فاذا
بينا بالبرهان انه ليس الامر كذلك ظهر ان الخبر القائم بالنفس مغاير للعلوم
والاعتقادات ومغاير للقدرة والارادات وذلك هو المراد من الخبر القائم
بالنفس وانما قلنا ان هذا الحكم الذهني ليس من جنس العلوم والاعتقادات
وذلك لاني حال ما اكون عالما بان العالم ليس بقديم يمكنني ان اقول في
الذهن العالم قديم وذلك لان الحكم الذهني كما يمكنه تركيب القضايا
الصادقة فكذلك يمكنه تركيب القضايا الكاذبة فالقضايا الكاذبة ذهنية
ويكون ذلك الحكم الكاذب حاصلا في الذهن والعلم بها والاعتقاد
فيها غير حاصل لان الكلام في القضايا الكاذبة التي يكون كذبها معلوما
فههنا حصل الحكم الذهني ولم يحصل العلم والاعتقاد فهذا يدل على
ان الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد فان قيل هذا الحكم الذهني
عبارة عن فرض يفرضه الذهن وتقدير يقدره قلنا هب ان الامر على
ما قلتم الا ان هذا الفرض وهذا التقدير ليس من باب العلوم و
الاعتقادات ولا من باب القدر والارادات فكان معنى مغايرا لها
وهو المطلوب وذلك لا يختلف بان سميتموه فرضا وتقديرا او لا تسمونه بذلك
فثبت بما ذكرنا ان الطلب الذهني مغاير للارادة وان الحكم الذهني
مغاير للعلم والاعتقاد ومن انصف علم ان هذا التقرير في التلخيص لم
يتيسر لاحد ممن تقدمنا وبالله التوفيق **الفصل الثاني** في اثبات كونه
تعالى متكلما اعلم ان الامة متفقة على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى
الا ان الاتفاق ليس الا في اللفظ فاما في المعنى فغير متفق عليه اما
المعتزلة فقالوا ان الانسان لا يمكنه ان يعيش وحده بل ما لم يشتغل

كل واحد باعانة الآخر لم يحصل حاجة كل واحد منهم بالتمام وما لم يعرف كل
واحد ما في قلب الآخر من جهات الحاجات لا يمكنه الاشتغال باعانته فاحتاج
الانسان الى وضع طريق يعرف به غيره ما في قلبه من فنون الحاجات فاصطلحوا
على جعل هذه الاصوات المقطعة بهذه التقطيعات المخصوصة معرفة
ما في قلوبهم من الاحوال وقد كان يمكنهم وضع طريق آخر سوى هذا
الطريق من الاشارة والايماء وتصفيق اليد والكتبة الا ان هذا
الطريق كان اسهل وايسر اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى اذا اراد شيئا
او كره شيئا خلق هذه الاصوات المخصوصة في جسم من الاجسام ليدل
هذه الاصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشيء المعين او كارها له او كونه
حاكما به بالنفي او بالاثبات فهذا هو المراد من كونه تعالى متكلما وقد نازعهم
اصحابنا فيه وقالوا انه يمتنع ان يكون متكلما بالكلام قائما بالغير كما انه
يمتنع ان يكون الشخص متحركا بحركة قائمة بالغير وساكنا بسكون قائم
بالغير وعندي ان هذه المنازعة ضعيفة لان هذه المنازعة اما ان
تكون في المعنى او في اللفظ اما المعنى فههنا شيئان احدهما انه تعالى
قادر على خلق هذه الاصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة في جسم
جمادي او نباتي وهذا مما لا يمكن النزاع فيه لان خلق هذه الاصوات والحروف
في الجسم الجمادي او الحيواني ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات والثاني
انه تعالى جعل تلك الاصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الاشياء
وكارها لبعضها وهذا ايضا غير ممتنع واذا سلم هذان المقامان عن الطعن
فقد سلم لهم كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي ارادوا واما المنازعة في اللفظ
فهو ان من فعل هذه الاصوات المخصوصة وهذه الحروف المركبة

في جسم الغرض ان يعرف غيره ما يريده او يكرهه فهل يسمى متكلما في اللغة ام لا
ومعلوم ان هذا البحث لغوي محض وليس للمعنى به تعلق البتة فثبت بما
ذكرنا ان كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي يقوله المعتزلة مما نقول به ونعترف به
ولا ننكره بوجه من الوجوه انما الخلاف بيننا وبينهم في انا نثبت شيئا آخر
وراء ذلك وهم ينكرونه وسنذكر ان ذلك الشيء ما هو واما الكرامية فهم
يقولون انه تعالى يخلق الحروف والاصوات في ذاته وهذا يرجع الى انه تعالى
هل يجوز ان يكون محلا للحوادث ام لا واما اصحابنا فقد قالوا نثبت ان
الكلام القائم بالنفس معنى مغاير للقدر والارادات والعلوم والاعتقادات
فندعي ان الباري تعالى موصوف بهذا المعنى وندعي ان هذا المعنى قديم
وندعي انه معنى واحد وهو مع كونه واحدا امر ونهي وخبر واستخبار ونداء
والمعتزلة والكرامية ينازعون اصحابنا في كل واحد من هذه المواضع
الاربعة فانهم ينكرون اثبات معنى مغاير للارادات والاعتقادات
وبتقدير تسليمه ينكرون انه تعالى موصوف به وبتقدير تسليمه ينكرون كونه
قديما وبتقدير تسليمه ينكرون كونه واحدا فهذا تلخيص محل النزاع في
هذا الباب اما المقام الاول وهو اثبات ان كلام النفس امر مغاير
للارادات والاعتقادات فقد تقدم تقريره على احسن الوجوه واما
المقام الثاني وهو ان الباري تعالى موصوف بكلام النفس فالذي يدل
عليه ما ثبت عندنا بالتواتر الظاهر من جميع الانبياء والرسل عليهم السلام
انه تعالى امر عباده بكذا ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا ولما ثبت بالمعجزات
صدق الانبياء والرسل عليهم الصلوة والسلام وجب القطع بكونه
تعالى آمرا وناهيا ومخبرا اذا ثبت هذا فنقول ان هذا الامر والنهي و

الخبر

والخبر اما ان يكون من باب الالفاظ والعبارات واما ان يكون من باب
الحقائق والمعاني فان كان الاول فتلك الالفاظ والعبارات لا بد
وان يكون دالة على المعاني والمدلولات فمدلول هذه العبارات في
حق الله تعالى اما ان يكون هو الارادات والاعتقادات واما ان يكون
معنى مغايرا لها لا جائز ان تكون تلك المعاني هي الارادات والاعتقادات
لانا بينا ان الامر قد يوجد بدون الارادة والخبر قد يوجد بدون
الاعتقادات فثبت ان مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى معنى
وراء الارادات والاعتقادات فثبت انه تعالى موصوف بمعنى حقيقي
هو مدلول قوله افعل وهو مغاير ارادته وانه تعالى موصوف بمعنى حقيقي
هو مدلول قوله الحمد لله وهو مغاير لعلمه ونحن نسمي ذلك المعنى بالامر الحقيقي
والخبر الحقيقي وهو المطلوب فان قيل كيف يمكنكم ان تستدلوا بقول الانبياء
والرسل عليهم السلام على كونه تعالى متكلما مع ان نبوة الانبياء والرسل عليهم السلام
لا يمكن اثباتها الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما فنقول لا نسلم ان العلم بصحة
نبوة الانبياء عليهم السلام موقوف على العلم بكونه تعالى متكلما وذلك لانه لما ظهرت
المعجزات على وفق دعاويهم ثبت كونهم صادقين سواء علمنا كونه تعالى
متكلما او لم نعلم ذلك واما المقام الثالث وهو انا ندعي ان هذه الصفة
قديمة فنقول لو كانت محدثة لكانت اما قائمة به او بغيره او لا في محل
فان كانت قائمة به كان الله تعالى محل الحوادث وهو محال وان كان قائما
بغيره او لا بمحل فهو محال لانا بينا ان هذا الكلام صفة الله تعالى ونعته ومن
المحال ان يحصل صفة الشيء ونعته لا فيه بل في غيره والذي يقوله المعتزلة
من انه يجوز ان يكون كلامه قائما بغيره فليس من هذا الباب وذلك

لانهم فسروا الكلام القائم بغيره بانه يخلق اصواتا مقطعة وحروفا دالة
بالوضع والاصطلاح على كونه تعالى مريدا لبعض الاشياء وكارها لبعضها
وهذا غير ممتنع البتة اما نحن في هذا المقام بينا انه لو خلق الفاظا دالة
على الطلب والفاظا دالة على الحكم والاسناد فلا بد لتلك الالفاظ من
مدلولات ومفهومات وبينا ان الالفاظ الدالة على الطلب لا يمكن ان
يكون مدلولها الارادة والالفاظ الدالة على الخبر لا يمكن ان يكون مدلولها
العلم فلا بد من صفات اخرى قائمة بذات الله تعالى تكون تلك الصفة مدلولة
الالفاظ الدالة على الطلب والالفاظ الدالة على الخبر وتلك المدلولات
يمتنع كونها قائمة بغير ذات الله تعالى بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى
فالذي يقوله المعتزلة من انه يجوز ان يكون الحي متكلما بكلام قائم بالغير
حق وصدق والذي يقوله اصحابنا من انه يمتنع ان يكون الحي متكلما
بكلام قائم بالغير حق وصدق الا ان الكلام الذي يشير اليه المعتزلة
معنى والكلام الذي يشير اليه اصحابنا معنى اخر والفريقان لما لم يشتغلوا
بتنقيح محل النزاع لا جرم خفيت هذه المباحث والمطالب واما
المقام الرابع وهو ان كلام الله تعالى واحد ومع كونه واحدا فهو امر ونهي و
خبر فتحقيق الكلام يرجع الى حرف واحد وهو ان الكلام كله خبر لان
الامر عبارة عن تعريف الغير انه لو فعله لصار مستحقا للمدح ولو تركه
لصار مستحقا للذم وكذا القول في النهي واذا كان المرجع بالكل الى شيء
واحد وهو الخبر صح قولنا ان كلام الله تعالى واحد فهذا مجموع ما نقول في
هذا الباب واحتج القائلون بحدوث كلام الله تعالى بالمنقول و
المعقول اما الشبهة النقلية فوجوه الشبهة الاولى ان القرآن ذكر وكل

ذكر فهو محدث فالقرآن محدث وانما قلنا ان القرآن ذكر لقوله تعالى ص 96
والقرآن ذي الذكر وهذا ذكر مبارك وانه لذكر لك ولقومك وانما
كل ذكر محدث فلقوله تعالى في سورة الانبياء ما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث وفي سورة الشعراء ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث الشبهة
الثانية تمسكوا بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
ووجه الاستدلال به من ثلثة اوجه الاول ان قوله تعالى اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو قوله اذا اردناه
والجزاء هو قوله ان نقول والجزاء لا بد وان يكون متاخرا عن الشرط فوجب
ان يكون قول الله تعالى متاخرا عن ارادته والمتاخر عن الغير محدث فوجب
ان يكون قول الله تعالى محدثا الثاني ان الفاء وهو في قوله تعالى فيكون للتعقيب فهنا
يقتضي ان يكون المكون حاصلا عقيب قوله كن من غير فصل ولا تراخي
فيلزم ان يكون قوله كن حاصلا متقدما على المكون من غير فصل والمتقدم
على المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا فيلزم ان يكون قوله كن
محدثا الثالث ان الاية صريحة في ان قول الله تعالى هو قوله كن وقوله كن
كلمة مركبة من الكاف والنون وهما حرفان متعاقبان فيكون هذه
الكلمة محدثة فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا الشبهة الثالثة قوله تعالى
واذ قال ربك للملائكة وكلمة اذ ظرف زمان فهذا يدل على ان قول الله
مختص بذلك الوقت وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا
فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا الشبهة الرابعة انه تعالى وصف القرآن
بقوله كتاب احكمت آياته ثم فصلت وقال ايضا انا انزلناه قرآنا عربيا فهذا
يدل على ان القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبارات

ويدل على ان كلام الله تعالى تارة يكون عربيا وتارة يكون عبريا وكل ذلك
يدل على انه محدث مخلوق الشبهة الخامسة ان كلام الله تعالى وان احد
من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والذي يسمع ليس الا
هذه الحروف والاصوات ولا شك ان هذه الحروف والاصوات محدثة
فيلزم القطع بان كلام الله تعالى محدث الشبهة السادسة اجمعت الامة على ان
القرآن واحد واجمعوا على ان القرآن معجز لمحمد عليه السلام والدليل العقلي
دل على ان المعجز يمتنع ان يكون قديما بل يجب ان يكون محدثا والا
لكانت المعجزة سابقة على الدعوى ثم لا يكون لها اختصاص بالدعوى
فلا يكون دليلا على صدق الدعوى واذا ثبت ان القرآن معجز و ثبت
ان المعجز محدث ثبت ان القران محدث واذا ثبت ان القرآن واحد ثبت
ان كل ما كان قرآنا فهو محدث الشبهة السابعة ان القرآن موصوف بكونه
تنزيلا ومنزلا وذلك يقتضي كونه محدثا الشبهة الثامنة صح في الاخبار ان
انه عليه السلام كان يقول يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس وكل ما كان
مربوبا فهو محدث ومخلوق فهذا جملة الكلام في الشبه النقلية اما
الشبه العقلية فمن وجوه الشبهة الاولى ان الامر سواء قلنا انه عبارة
عن الحروف والاصوات او قلنا انه معنى قائم بالنفس فانه يمتنع ان
يكون قديما وذلك لانه ما كان في الازل مأمور ومنهي فلو حصل الامر
والنهي من غير حضور المأمور والمنهي كان هذا سفها وجنونا والدليل
عليه ان الواحد منا لو جلس في بيته وحده ويقول يا زيد قم ويا عمرو اجلس
من غير ان يكون هناك احد يقضي كل عاقل عليه بكونه مجنونا ولما كان
كذلك كيف يعقل اثباته في حق الله تعالى وكيف يحسن في العقل ان يقول

يا موسى

97

يا موسى اخلع نعليك مع انه لم يكن هناك موسى ولا احد وايضا لو كان تعالى
مخبرا في الازل عن كيفيات الاشياء لكان ذلك الاخبار اما ان يكون المقصود منه
اخبار نفسه او اخبار غيره او لا يكون المقصود منه اخبار نفسه ولا اخبار غيره اما
اخبار نفسه فهو عبث واما اخبار غيره مع انه ليس هناك غيره فهو جنون
واما ان لا يكون المقصود منه لا هذا ولا ذاك فهو محض العبث والسفه لا يقال
لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الامر الازلي كان امرا في الازل للاشخاص الذين
سيوجدون في لا يزال كما انه تعالى كان قادرا في الازل على ان يوجد الخلق
في لا يزال وايضا اليس ان النبي عليه السلام كان يامر وينهي حال حياته كل من
سيوجد بعده الى قيام القيمة فثبت ان تقدم الامر على المامور غير ممتنع
لانا نقول الامر عبارة عن الطلب وتحقق وجود الطلب مع انه ليس هناك
من يطلب منه شيء محال في المعقول بلى العزم على الطلب في المستقبل مثل
الواحد منا اذا علم انه سيوجد له ولد فانه في الحال يعزم على انه اذا وجد له
ذلك الولد فبعد وجوده منه يطلب تحصيل العلم والادب فهذا العزم (margin: فاما ان في انه قبل وجود الولد يطلب منه تحصيل العلم والادب صح)
معقول واما قوله بان النبي عليه السلام حال حياته كان يامر وينهي كل من يوجد
بعده الى قيام القيمة فنقول هذا مغالطة وذلك لان النبي عليه السلام ما كان
له امر ولا نهي على الخلق بل هو عليه السلام كان مخبرا بان اولئك الذين سيوجدون
بعدي يجب الله تعالى حال وجودهم وكمال عقلهم انواعا من الامر والنهي و
الاخبار انما حسن من الرسول عليه السلام لانه حضر هناك من يسمع ذلك الخبر و
يبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك اما في الازل فليس هناك احد
يسمع ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك فظهر ان هذا المثال
مغالطة محضة الشبهة التاسعة انه تعالى اخبر بلفظ الماضي في مواضع كثيرة

من القرآن كقوله انا ارسلنا نوحا انا انزلناه في ليلة القدر ان الذين
كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فلو كان هذه الاخبار
قديما ازليا لكان قد اخبر في الازل عن شيء مضى قبله وهذا يقتضي ان
يكون الازلي مسبوقا بغيره وان يكون كلام الله تعالى كذبا ولما كان كل
واحد منهما محالا علمنا ان هذه الاخبار يمتنع كونها ازليا **الشبهة الثالثة**
ان كلام الله تعالى لو كان قديما ازليا لكان باقيا ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه فيكون قوله تعالى لزيد صل صلوة الصبح باقيا بعد ان صلى زيد صلوة
الصبح وبعد ان مات وبعد قيام القيمة وهكذا يكون باقيا ابد الآباد ودهر
الداهرين ومعلوم ان ذلك على خلاف المعقول فانه تعالى اذا امر عبده بفعل
الافعال فاذا اتى ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الفعل متوجها عليه و
اذا ثبت ان ذلك الامر زال ثبت انه كان محدثا لا قديما **الشبهة الرابعة**
اجمعت الامة على ان النسخ حق والنسخ عبارة اما عن ارتفاع الحكم
بعد ثبوته والمعنى انتهائه واياما كان فهذا يقتضي انه زال ذلك الامر
وذلك الخطاب بعد ثبوته وكل ما زال بعد ثبوته لم يكن قديما لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه **الشبهة الخامسة** لو كان كلام الله تعالى قديما ازليا لكان
تعلقه بمتعلقاته ثابتا لذاته ولو كان كذلك لكان عام التعلق بكل ما
يصح تعلقه به ولما كان من مذهبكم ان الحسن والقبح لا يثبتان الا
بالشرع فاذن كل ما كان مامورا لا يمتنع ان يكون منهيا وكل ما كان منهيا
لا يمتنع ان يكون مامورا فيلزم تعلق امر الله تعالى بجميع الاشياء و تعلق
نهيه بجميعها فيلزم ان يكون جميع الاشياء مامورة منهية حسنة قبيحة
وكل ذلك محال فثبت ان كلام الله تعالى يمتنع ان يكون ازليا **والجواب**

اما جميع

٩٨ اما جميع الشبهة السمعية فالجواب عنها شيء واحد وهو ان يصرف كل تلك الوجوه
الى هذه الحروف والاصوات فانا معترفون بانها محدثة وعندهم القرآن
ليس الا ما تركب عن هذه الحروف والاصوات فكانت الدلائل التي ذكروها
دالة على حدوث هذه الحروف والاصوات ونحن لا ننازع في ذلك وانما
ندعي قدم القرآن بمعنى آخر فكان كل هذه الشبه ساقطا عن محل النزاع
واما الجواب عن الشبهة الاولى من الشبه العقلية فهو انها معارضة بالقدرة
فانها صفة تقتضي صحة الفعل ثم انها كانت ثابتة في الازل مع ان صحة
الفعل كان ممتنعا فلم لا يجوز ايضا ان يبقى الامر عبارة عن الصفة المقتضية
لطلب الفعل ثم انها كانت ثابتة في الازل مع ان طلب الفعل في الازل
كان محالا واما الجواب عن الشبهة الثانية فهو انه تعالى كان عالما في
الازل بانه سيخلق العالم ثم انه لما خلقه في لا يزال صار العلم متعلقا بانه
قد خلقه في الماضي ولما لم يقتض هذا حدوث العلم وتغيره فكذا في
الخبر واما الجواب عن الشبهة الثالثة والرابعة وهو ان قدرته تعالى كانت
متعلقة من الازل الى الابد بايجاد العالم فلما اوجد العالم لم يبق ذلك
التعلق لان ايجاد الموجود محال فقد زال هذا التعلق فلما لم يقتض ذلك
حدوث قدرة الله تعالى فكذلك القول في الكلام واما الجواب عن الشبهة
الخامسة ان قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بايجاد كل الممكنات ثم
انها تعلقت بايجاد البعض دون البعض مع ان هذه القدرة قديمة
فاذا عقل ذلك في القدرة فلم لا يعقل مثله في الكلام فهذا جملة الكلام
في هذه المسئلة وبالله التوفيق **المسئلة الثامنة عشرة** في بقاء الله تعالى
والكلام فيه مرتب على فصلين **الفصل الاول** في حقيقة البقاء

اعلم ان الشيء اذا كان معدوما ثم صار موجودا فوجوده في الزمان الاول هو
الحدوث ثم وجوده في الزمان الذي بعد ذلك هو البقاء واكثر المحققين
اتفقوا على ان الحدوث لا يمكن ان يكون صفة زائدة على ذات الحادثات
اما البقاء فقد اختلفوا فيه انه هل هو زائد على ذات الباقي ام لا فذهب القاضي
ابو بكر وامام الحرمين من اصحابنا وجمهور معتزلة البصرة الى ان كون الباقي
باقيا ليس صفة زائدة على الذات وذهب ابو الحسن الاشعري واكثر اتباعه
وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة زائدة على الذات واعلم ان في هذا
المسئلة ابحاثا ثلثة البحث الاول ان استمرار الذات هل هو مفهوم زائد على
الذات ام لا فقال قوم انه مفهوم زائد وذلك لان الذات كانت حاصلة في
الزمان الاول وما كان استمرار الذات حاصلا في الزمان الاول فلما
حصل في الزمان الثاني حصلت الذات وحصل استمرار الذات وهذا
يقتضي ان يكون استمرار الذات مغايرا لنفس الذات وعلى هذا الكلام
اشكال وهو انه كما صدق على الذات انه صار مستمرا بعد ان لم يكن صدق
عليها انها كانت متجددة في الزمان الاول ثم في الزمان الثاني صارت غير
متجددة فقد زال عنها كونها متجددة بعد ان كانت موصوفة بها فيلزم ان
يكون حدوثها وتجددها صفة زائدة على ذاتها وهذا محال لانها لو كان
الحدوث صفة زائدة عليها لكانت تلك الصفة حادثة ويلزم التسلسل
وقال آخرون ان استمرار الذات ليس صفة زائدة على الذات وذلك
لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار وصفا ثابتا لزم
اتصاف النفي بالصفة الثابتة وذلك محال البحث الثاني ان الجوهر في الزمان
الثاني هل يحتاج الى معنى يقتضي وجوده في الزمان الثاني ام لا فقال الناس

من اثبته

من اثبته وسماه بالبقاء والحق انه محال ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان
وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول لكن وجوده في
الزمان الاول كان غنيا عن هذا العرض فوجوده في الزمان الثاني يجب ايضا
ان يكون غنيا عنه لان حكم الشيء الواحد يمتنع ان يتبدل بالحاجة والاستغناء
الحجة الثانية وجود الجوهر في الزمان الثاني لو كان معللا بهذا العرض لكان
هذا العرض مؤثرا في ايجاد الموجود وهو محال الحجة الثالثة لما كان العرض
محتاجا في تحققه وثباته الى الجوهر امتنع كون الجوهر محتاجا في وجوده الى
شيء من الاعراض والا وقع الدور الحجة الرابعة شرط قيام البقاء بالجوهر
حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو كان حصوله في الزمان الثاني معللا
بالبقاء لزم الدور وهو محال واحتج مثبتو البقاء بهذا التفسير فقالوا
الجوهر حصل في الزمان الثاني مع جواز ان يصير معدوما والجائز مفتقر
الى المخصص ويستحيل ان يكون ذلك المخصص الا البقاء فكان القول
بوجوده حقا وهذا الكلام مبني على مقدمات المقدمة الاولى ان الجوهر
حصل في الزمان الثاني والخلاف فيه مع النظام كما سبق بانه زعم ان الجسم
يتجدد حالا بعد حال والدليل على كون الجوهر جائز البقاء لذاته ان
مهيته قابلة للوجود وهي من لوازم الذات فتكون تلك القابلية حاصلة ابدا
واذا كان كذلك كان جائز الوجود في الزمان الثاني والثالث وذلك يقتضي
كون الجسم جائز البقاء واعلم ان هذا كلام متين الا انه يلزم عليه صحة بقاء
الاعراض المقدمة الثانية ان الجوهر في الزمان الثاني وجوده جائز العدم
وزعم قوم انه بعد حدوثه يمتنع عليه العدم والدليل على كونه جائز العدم
ان مهيته قبل الوجود كانت موصوفة بالعدم فثبت ان هذه المهية قابلة

للعدم وهذه القابلية من لوازم هذه الماهية فهذه الماهية تكون قابلة
للعدم ابدا وهذا يقتضي كون الجسم جايز العدم في الزمان الثاني المقدمة
الثالثة لما ثبت ان الجسم حصل في الزمان الثاني مع جواز ان يصير معدوما
فالجايز لا بد له من المقتضي وذلك المقتضي اما ان يكون امرا عدميا او وجوديا
وعلى التقديرين اما ان يكون مختارا او موجبا فهذه اقسام اربعة
القسم الاول ان يق انه انما بقي لان الفاعل المختار ما اعدمه وهذا
قول من قال الاعدام بالقدرة جايز وهو احد قولي القاضي ابي بكر من اصحابنا
وقول ابي الحسين الخياط من قدماء المعتزلة وقول محمود الخوارزمي من متاخري
المعتزلة ومن الناس من انكر ذلك وقال القدرة مؤثرة والعدم نفي
محض فاستناد العدم الى القدرة مح القسم الثاني ان يق انه انما بقي لان
له ضدا متى وجد لزم من وجوده عدمه فاذا لم يوجد ذلك الضد لزم
بقاؤه وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار بن احمد من
المعتزلة وزعموا ان ذلك الضد هو عرض يخلقه الله تعالى لا في محل ويسمونه
بالفناء وجمهور اصحابنا ابطلوا هذا القول من وجوه الحجة الاولى ان
المضادة حاصلة من الجانبين فليس انقطاع الباقي لطريان الحادث اولى
من اندفاع الحادث لوجود الباقي قالوا بل اندفاع الحادث لوجود الباقي
اولى وذلك لان الحادث اضعف من الباقي بدليل ان الحادث لا يوجد
الا عند المقتضي والباقي يبقى بدون المقتضي وذلك يدل على ان الباقي
اقوى الحجة الثانية ان طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقي
فلو كان زوال الضد الباقي معللا بطريان الضد الحادث لزم الدور وهو مح
القسم الثالث ان يق الجوهر انما بقي لان الفاعل المختار يبقيه قالوا وهذا

ابقا مح وذلك لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل مح القسم الرابع
وهو انه انما بقي لانه قام بالجوهر في الزمان الثاني اعراض مقتضية لبقاء
ذلك الجوهر ثم نقول ذلك العرض اما ان يكون هو الاعراض المشهورة وهي
الالوان والاكوان والطعوم والروايح والقدر والارادات وامثالها
واما ان يكون عرضا زائدا عليها مغايرا لها والاول بط من وجهين احدهما
ان لكل واحد من هذه الاعراض حكما خاصا فالحركة توجب المتحركية والعلم
يوجب العالمية فلو اقتضت ايضا كون الجوهر باقيا لزم ان يصدر عن
العلة الواحدة حكمان مختلفان وذلك مح والثاني هو انه ليس تعليل
بقاء الجوهر ببعض هذه الاعراض اولى من تعليل بقائه بالباقي فيلزم ان
يكون بقاؤه معللا بكل هذه الاعراض فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل
الكثيرة وهذا مح ولما بطل كل هذه الاقسام ولم يبق الا ان يعلل استمرار
الجوهر بعرض زائد على هذه الاعراض وجب الاعتراف به وذلك هو البقاء
والجواب انتم لما اثبتم البقاء لا يمكنكم ان تقولوا ان البقاء علة لذات
الجوهر ويدل عليه وجوه الاول ان ذات الجوهر كان موجودا قبل ذلك فلو
كان البقاء علة له لكان هذا تحصيلا للحاصل وهو مح والثاني ان
ان البقا لا يبقى فلو كان البقا علة لذات الجوهر لزم من تجدد العلة
تجدد المعلول فيلزم ان لا يبقى الجوهر في الزمان الثاني والثالث والثالث
ان البقاء عرض مفتقر الى الجوهر فلو كان الجوهر معللا به لزم الدور
وهو مح فانتم اذا اثبتم البقا لا بد وان تقولوا انه علة لا لذات الجوهر بل
لكونه باقيا وهو حكم متجدد زائد على الذات واذا كان الامر كذلك فلم لا
يجوز اسناد هذا الحكم المتجدد الى الفاعل المختار وعلى هذا التقدير لا

يلزم ايجاد الموجود لان الواقع بالفاعل المختار هو هذا الحكم المتجدد لا
اصل الذات وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكرتموه من الاستدلال

الفصل الثانى في بقاء البارى تعالى اكثر اصحابنا قالوا البقاء
صفة قائمة بذات الله تعالى يقتضى كونه باقيا وهذا عندنا باطل ويدل عليه
وجهان **الحجة الاولى** انا قد بينا ان ذاته تعالى واجب الوجود لذاته من حيث
هو هو وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره فاستحال ان
يق انه تعالى انما بقى ببقاء قائم به **الحجة الثانية** انه تعالى لو كان باقيا بالبقاء
لكان ذلك البقاء باقيا فاما ان يكون ذلك البقاء باقيا لذاته او لغيره فان
كان باقيا لذاته والذات باقية لاجله فح يكون البقاء موجودا باقيا لذاته
ويكون الذات باقية تبعا لذلك البقاء والمستقل اولى بان يكون ذاتا
والتبع اولى بان يكون صفة فح يكون الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال
واما ان قلنا البقاء باق لاجل شئ غيره فان كان هو الذات لزم الدور
لان البقاء تبقى لبقاء الذات والذات تبقى لبقاء البقاء وان كان شيئا
آخر كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال هذا تمام الكلام في
هذه المسئلة ولمثبتى البقاء اختلافات في كيفية بقاء صفات الله تعالى
وشئ من تلك الاقاويل لا يتوجه على هذه النكتة التي لخصناها وبالله التوفيق

المسئلة التاسعة عشرة في ان الله تعالى مرئى والكلام فيه مرتب على
فصول **الفصل الاول** في المقدمات التي يجب تقديمها المقدمة
الاولى في تفسير قولنا ان الله تعالى هل هو مرئى ام لا اعلم انا بينا في مسئلة
السمع والبصر ان الابصار حالة زائدة على العلم وعلى تاثر الحاسة وبينا
ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فالمراد من قولنا ان الله تعالى هل يصح

ان

ان يرى هو انه هل يمكن ان يكون حاله في الانكشاف والظهور نسبتها ١٠١
الى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية الى هذه المرئيات
ام لا **المقدمة الثانية** انا بينا انه تعالى منزه ان يكون جسما وجوهرا ومختصا
بمكان وحيز ثم انا ندعى ان هذا الشئ الموصوف بهذه الصفات يمكن
رؤيته وهذا القول خالفنا فيه كل من ليس على مذهبنا اما الفلاسفة و
المعتزلة فذلك ظاهر واما الكرامية والمجسمة فهم انما يسلمون جواز رؤية الله تعالى
لاعتقادهم انه جسم وفي مكان وهم متفقون على انه لو لم يكن جسما ولم يكن
في مكان فانه يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته واذا عرفت هذا فنقول القول
بامتناع رؤية هذا الموجود اما ان ندعى فيه انه معلوم بالبديهة او يدعى فيه
انه معلوم بالاستدلال اما دعوى البديهة فباطلة ويدل عليه وجوه **الحجة**
الاولى ان البديهى متفق عليه بين العقلاء وهذا غير متفق عليه فلا
يكون بديهيا **الحجة الثانية** انا اذا عرضنا على عقولنا رؤية هذا الموجود
بالتفسير المذكور الذى لخصناه وعرضنا على عقولنا ان الواحد نصف
الاثنين لم نجد القضية الاولى في قوة هذه القضية الثانية **الحجة الثالثة**
ان حكم الوهم والخيال في معرفة الله تعالى اما ان يكون مقبولا او لا يكون مقبولا
فان كان مقبولا امتنع اثبات ذات منزهة عن الكمية والكيفية والجهة
والمعتزلى يسلم ان ذلك باطل وان لم يكن مقبولا لم يكن حكم الوهم بان ما كان
منزها عن الجهة كان غير مرئى واجب القبول لان الوهم والخيال لما صار
كل واحد منهما مردود الحكم في بعض الاحكام لم يبق الاعتماد عليهما في شئ
من المواضع وبالجملة فان كان حكم الوهم حقا كان الحق مع المجسم وان كان
مردودا كان الحق معنا واما المعتزلى فانه يرد حكمه في اثبات التجسيم والجهة

ويقبل حكم في مسئلة الرؤية فكان كلامهم متناقضا فثبت بما ذكرنا ان من
نفى الرؤية بالوجه الذي ذكرناه لا بد وان يعول في نفيها على الدليل لا على
ادعاء الضرورة وانما قدمنا هذه المقدمة لان هؤلاء المعتزلة في اول الامر يلتزمون
الاستدلال وفي آخر الامر عند العجز عن تمشية الدليل كانهم يشرعون
في ادعاء الضرورة فقدمنا هذه المقدمة صونا للكلام عن هذا الخبط **الفصل
الثاني** في حكاية ما قيل في هذه المسئلة من الدلائل العقلية وذكر
المباحث فيها اعلم ان جمهور الاصحاب عولوا في اثبات انه تعالى يصح ان
يرى على دليل الوجود واما نحن فعاجزون عن تمشيته ونحن نذكر ذلك
الدليل ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات قالوا ثبت ان الجوهر
يصح ان يرى واللون يصح ان يرى فالجواهر والالوان مشتركة في صحة الرؤية
وهذه الصحة حكم فلا بد لها من علة والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة
لامتناع تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة والمشترك بين الجواهر
والاعراض اما الحدوث واما الوجود ولا جائز ان يكون علة هذه الصحة هي
الحدوث لان الحدوث عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق والعدم لا
يجوز ان يكون جزءا من المقتضى واذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار
لم يبق الا الوجود والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغايب فاذا وجود
الله تعالى علة لصحة رؤيته واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب
القول بصحة رؤيته هذا حاصل الكلام في هذا الدليل ولقائل ان يقول
اولا صحة الرؤية حكم عدمي والحكم العدمي لا يجوز تعليله انما قلنا ان صحة
الرؤية حكم عدمي لان الصحة حكم عدمي واذا كانت الصحة حكما عدميا
وجب ان يكون صحة الرؤية حكما عدميا انما قلنا ان الصحة امر عدمي لوجهين

الاول الدلائل الكثيرة المذكورة في مسئلة حدوث الاجسام على ان الصحة
والامكان يمتنع ان يكون صفة موجودة والثاني ان الصحة لو كانت صفة
موجودة ولا شك ان العالم قبل وجوده صحيح الوجود وكانت تلك الصحة
صفة موجودة ايضا فيستدعي موصوفا موجودا وذلك يوجب القول بقدم
العالم وانه محال فثبت ان الصحة ليست صفة ثابتة ولا حالة ثبوتية البتة
وانما قلنا ان الصحة لما لم يكن حكما ثابتا امتنع كون صحة الرؤية حالة
ثابتة وذلك لان صحة الرؤية صحة مخصوصة مكيفة بكيفية مخصوصة
ولما كان اصل الصحة غير ثابتة امتنع ان يكون كيفيتها وصفتها ثابتة
لامتناع قيام الثابت بالنفي المحض فثبت ان صحة الرؤية ليست صفة ثابتة
ولا حكما ثابتا اذا ثبت هذا امتنع تعليل هذه الصحة لان التعليل عبارة
عن تاثير امر في امر والعدم نفي محض وسلب صرف فيمتنع ان يكون علة و
معلولا **السؤال الثاني** هب ان صحة الرؤية حكم ثابت فلم قلتم ان كل
حكم فانه يجب تعليله والدليل عليه اتفاق المتكلمين على ان من الاحكام
ما يعلل ومنها ما لا يعلل ولذلك فان صحة المعلومية والمذكورية والمخبرية
لا تعلل لان هذه الاحكام ثابتة في المعدومات والعدم لا يصلح للعلية
على ما قررتموه في دليلكم وايضا القدرة في الشاهد لا يصلح لخلق الجسم وهي
مشتركة في هذا الحكم ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرة والا لزم ان لا
تصلح القدرة القديمة لخلق الجسم ولا يمكن ايضا تعليل هذا الحكم بكونها قدرة
حادثة لانكم بينتم في دليلكم ان الحدوث لا يصلح ان يكون علة ولا ان
يكون جزء علة فثبت ان هذا الحكم المشترك فيه بين هذا القدر غير معلل
بشيء اصلا **السؤال الثالث** سلمنا ان صحة الرؤية حكم ثابت وان كان

حكما عدميا لكن الحكم العدمي يجب تعليله لكن لا نم ان صحة الرؤية حكم
مشترك بين الجوهر والعرض وذلك لان صحة كون السواد مرئيا مخالفة
لصحة كون البياض مرئيا والدليل عليه انه يمتنع قيام كل واحدة من
هاتين الصحتين مقام الاخرى بدليل ان الجوهر يمتنع ان يرى سوادا
والسواد يمتنع ان يرى جوهرا ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة
منهما مقام الاخرى لا يقال هب ان هاتين الصحتين نوعان مختلفان
في النوعية لكنهما مشتركان في جنس واحد وهو كونه صحة الرؤية فهذا
الحكم واحد بسبب الوحدة الجنسية وح يعود التقرير لانا نقول
انه لا نزاع في ان الاحكام المختلفة بحسب النوعية وان كانت متحدة
في الجنس فانه يجوز تعليلها بعوض مختلفة في المهية والدليل عليه ان
المتحركية والساكنية والعالمية والقادرية وان كانت مختلفة بحسب
النوعية لكنها متحدة بحسب الجنس فانها باسرها صفات واحوال ثم
انها مع ذلك معللة بعلل مختلفة في المهية والحقيقة فثبت ان هذا غير
ممتنع السؤال الرابع هب ان صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض
حكمان متماثلان لكن لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين
مختلفتين والذي يدل عليه وجوه الاول ان الاشياء المختلفة لا يمتنع
اشتراكها في لوازم متساوية والدليل عليه ان المختلفين يشتركان في
صفة الاختلاف فانه كما ان هذا مخالف لذاك فذاك مخالف لهذا
فتسمية الاختلاف مشترك فيه وكذا القول في الضدين والثاني هو ان
السواد بخصوص كونه سوادا يصح ان يكون معلوما وكذا البياض بخصوص كونه
بياضا يصح ان يكون معلوما فهذه احكام متساوية معللة بخصوصيات

هذه

١٠٣ هذه المهيات وهي مختلفة والثالث وهو ان الماهيتين اذا اشتركتا
من وجه واختلفتا من وجه آخر فلا شك ان ما به المشاركة مباين لما به
الممايزة اذا ثبت هذا فنقول اما ان لا يكون بين الاعتبارين ملازمة
اصلا واما ان يكون كل واحد منهما مستلزما للآخر واما ان يكون ما به
المشاركة مستلزما لما به الممايزة دون العكس واما ان يكون بالعكس والقسم الاول
والا لانفك كل واحد من هذين الاعتبارين عن الآخر فح لا يحصل من
مجموعهما حقيقة واحدة هف والثاني والثالث ايضا بط اذ لو كان
ما به الاشتراك مستلزما لما به الامتياز لكان ما به الممايزة غير ما به الممايزة
وذلك مح فلم يبق الا القسم الرابع وهو ان يكون ما به الممايزة مستلزما لما به
المشاركة وهذا يقتضي الجزم بتعليل الاشياء المتساوية بالعلل المختلفة
والرابع لو وجب تعليل الحكم المشترك بوصف مشترك لكان صحة كونه
موصوفا بذلك الوصف المشترك معللة بوصف آخر مشترك والكلام فيه
كما في الاول فيلزم التس وهو مح فعلمنا انه لا بد من انتهاء تعليل الاحكام
المشتركة الى خصوصيات المهيات وح يلزم تعليل الاحكام المتساوية
بالمهيات المختلفة لا يقال الدليل على ان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل
المختلفة لا يجوز وذلك لان هذا الحكم لما كان معللا بهذه العلة الذاتية
والحكم الثاني مساو للاول في المهية والمتساويان في المهية يجب استواؤهما
في اللوازم فيلزم ان يكون الحكم الثاني مستندا الى ما يماثل تلك العلة
فثبت ان الحكمين المتساويين يجب تعليلهما بعلتين متماثلتين
لانا نقول ان صح هذا الكلام لزم تعليل جميع الاكوان المتماثلة
بعلة واحدة بالشخص لان كون هذا الحكم معللا بهذه العلة المعينة

امر ثبت لذات والحكم المتماثل له مساو له في تمام الماهية فيلزم في مثل
ذلك الحكم ان يكون معللا بعين تلك العلة وبالاتفاق هنا بط فكذا
ما ذكرتم ثم نقول لم لا يجوز ان يكون استناد هذا الحكم الى هذه العلة
ليس متولدا من ذات الحكم بل العلة المخصوصة لذاتها توجب ذلك
الحكم فلما حصل ذلك الحكم بتلك العلة وجب استناده الى تلك العلة
لا لان ذاته توجب الاستناد اليها بل لان كون تلك العلة مستلزمة له
يوجب استناده اليها وهذا الكلام دقيق لا بد له من التامل فيه
السؤال الخامس هب انه لا بد لهذا الحكم المشترك من علة مشتركة
فيها فلم قلتم انه لا مشترك بين الجوهر وبين العرض الا الحدوث والوجود
وما الدليل على هذا الحصر وعدم العلم بالشيء لا يدل على عدم الشيء والسبر
والبحث لا يفيدان الا الظن الضعيف ثم نقول ههنا مشترك آخر
وهو كون الشيء ممكن الوجود لذاته لا يقال الامكان لا يصلح ان يكون علة
للرؤية ويدل عليه وجوه الاول ان الامكان عدم فلا يصلح للعلية الثاني
ان الامكان قائم في المعدومات فلا يصح رؤيتها الثالث لو كان الامكان
علة للرؤية لزم صحة رؤية جميع الممكنات والخصم لا يقول به لانا نقول
نحن انما ذكرنا الامكان للقدح في قولكم انه لا مشترك بين الجوهر والعرض
الا الحدوث والوجود لا لاجل ان نجعله علة لصحة الرؤية وايضا فنحن
نجيب عن الوجوه التي ذكرتم اما الاول فنقول صحة الرؤية عبارة عن
امكان الرؤية فان كان الامكان عدميا كان صحة الامكان عدميا ولا
يبعد تعليل حكم عدمي بعلة عدمية واما الثاني فلم لا يجوز ان يكون علة
صحة الرؤية المجموع الحاصل من الامكان والوجود واما الثالث فهب

ان الخ

ان الخصم اخطأ في قوله لا يمكن رؤية بعض الممكنات ولكن لا يحصل الكلام من ١٠٤
هذا البرهان صحة رؤية الله تعالى السؤال السادس هب انه لا مشترك الا
الحدوث والوجود فلم لا يجوز ان العلة هي الحدوث قوله الحدوث ماهية
مركبة من العدم السابق والوجود الحاضر فاذا اسقط العدم عن درجة
الاعتبار لم يبق الا الوجود الحاضر قلنا لا نسلم ان الحدوث عبارة عن
الوجود الحاضر والعدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر
المسبوق بذلك العدم السابق فلم قلتم ان كونه مسبوقا بالعدم نفس العدم
والدليل عليه ان الحدوث صفة للوجود وكيفية له والعدم نقيض الوجود
ومناف له ونقيض الشيء لا يكون صفة للشيء ولا كيفية له السؤال
السابع هب ان العلة لهذه الصحة هي الوجود لكن لم قلتم ان الوجود امر
مشترك فيه بين الواجب والممكن والعجب ان عند ابي الحسن الاشعري
وجود الشيء ذاته وحقيقته فعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة في حقايقها
وجب ان يكون مختلفة في وجوداتها ومع هذا القول كيف يمكنه ان
يقول الوجود وصف مشترك فيه السؤال الثامن هب ان الوجود
علة لصحة الرؤية ولكن كما يعتبر في حصول الحكم حصول العلة المؤثرة
يعتبر فيه ايضا حصول المحل القابل ويعتبر فيه عدم المانع الا ترى ان الحيوة
علة لصحة الجهل والشهوة والنفرة والالم واللذة ثم الحيوة حاصلة
في ذات الله تعالى وصحة هذه الاشياء غير حاصلة اما لان تلك الذات
المخصوصة غير قابلة لهذه الاحكام او لانه قامت بتلك الذات صفات
المانعة من تحقق هذه الاشياء فثبت بهذا ان مع حصول العلة لا
يتحقق الحكم الا اذا ثبت ان المحل قابل والمانع زايل فلم قلتم ان خصوصية

ذات الله تعالى قابلة لهذه الصحة ولم قلتم انه لم يوجد هناك ما يكون مانعا
من هذه الصحة السؤال التاسع ان القوة اللامسة مدركة للجواهر و
الاعراض اما انها مدركة للجواهر فلانا باللمس نميز بين الطويل والعريض و
العميق كما انا بالبصر ندرك التفرقة بين هذه الاحوال وكما دل ذلك
على كون البصر مدركا للجسم وجب ان يدل ذلك على كون اللمس مدركا
للجسم واما ان القوة اللامسة مدركة للاعراض فلانا ندرك التفرقة بين
الحار والبارد واذا ثبت ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والاعراض
اطرد الدليل الذي ذكرتم بتمامه فيلزم ان يكون علة صحة اللمس هي
الوجود والله تعالى موجود فوجب ان يكون ملموسا وقد التزامه في
غاية البعد السؤال العاشر قولكم الوجود علة لصحة الرؤية يحتمل
وجهين احدهما ان يكون المراد منه ان الوجود علة لصحة ان يرى
الوجود فقط والثاني ان يكون المراد منه ان يكون الوجود علة لصحة
ان يرى الماهية اما الاول فباطل قطعا وذلك لان المرئي اذا كان هو
الوجود فقط والوجود امر مشترك فيه بين كل الموجودات كان المرئي
بحس البصر امرا مشتركا فيه بين كل الموجودات فوجب ان لا يكون اختلاف
المختلفات مدركا بالبصر وهذا دخول في السفسطة واما الثاني
فلانه يقتضي ان لا يكون علة صحة رؤية السواد هو الوجود فقط بل
ان يكون علة تلك الصحة مجموع كونه سوادا وكونه موجودا وعلة صحة رؤية
البياض مجموع كونه بياضا وكونه موجودا وعلى هذا التقدير يبطل
القول بان علة صحة الرؤية امر مشترك فيه فالحاصل انا ان حملنا
الكلام على الوجه الاول كان السفسطة لازمة وان حملناه على الوجه

الثاني

الثاني سقط الدليل بالكلية السؤال الحادي عشر هب انه تعالى يصح ان
يكون مرئيا في ذاته لكن لم لا يجوز ان يكون رؤيتنا له موقوفة على شرط
يمتنع ثبوته في حقنا فلا جرم يمتنع المشروط لامتناع ذلك الشرط وهذا كما
ان الجسم في نفسه يصح ان يكون مخلوقا الا انه يمتنع ان يكون مخلوقا لنا لان
صحة خلق الجسم مشروط بشرط يمتنع ثبوته في حقنا فكانت هذه الصحة
فائتة لا لان تلك الصفة في نفسها فائتة بل لان شرط تلك الصحة فائتة في
حقنا فكذا القول في مسئلتنا السؤال الثاني عشر ان ما ذكرتم من الدلالة
معارض بما انه تعالى قادر على خلق الجواهر وعلى خلق الاعراض فصحة
المخلوقية حكم مشترك بين الجواهر والاعراض فلا بد من تعليل هذه
الصحة بامر مشترك بين القسمين ولا مشترك الا الحدوث او الوجود
والحدوث باطل بما ذكرتم فثبت ان علة صحة المخلوقية هي الوجود والله تعالى
موجود فوجب صحة كونه مخلوقا ولما بطل هذا الكلام فكذا ما ذكرتم فهذا
ما عندي من الاسولة على هذا الدليل وانا غير قادر على الاجوبة عنها فمن
اجاب عنها امكنه ان يتمسك بهذا الدليل ولنختم هذا الفصل بخاتمة وهي
انا نقول ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هو الذي اوردناه
واوردنا عليه هذه الاسولة واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت هذا
فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي
السمرقندي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك
في المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل
وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا على
دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل هذه الظواهر فهذا مجموع

المقدمات التي يجب تقديمها قبل الخوض في الدلايل **الفصل الثالث**
في ذكر الدلايل الدالة النقلية على جواز رؤية الله تعالى **الحجة الاولى**
ان موسى عليه الصلوة والسلام سأل الرؤية في قوله تعالى رب ارني انظر
اليك ولو كانت الروية ممتنعة على الله تعالى لما سألها ولهم عليه اعتراضات
الاول قال الكعبي لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله ارني ان يظهر الله تعالى
احوالا تفيد العلم الضروري بوجود الصانع واطلاق لفظ الرؤية
على العلم الضروري الجلي مجاز مشهور السؤال الثاني قال ابو علي
وابو هاشم ان موسى عليه السلام سأل الروية لا لنفسه بل لقومه والدليل عليه
قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ثم ان موسى عم
اضاف ذلك السؤال الى نفسه حتى يكون ذلك السؤال اولى بالاجابة فلما
منعه الله تعالى كان ذلك اقوى في الدلالة على منع الغير السؤال الثالث
قال ابو الهذيل يحتمل ان يقال ان موسى عليه السلام كان عالما بالدلايل العقلية على
انه يمتنع رؤية الله تعالى فسأل الله الرؤية حتى يرد الدلايل السمعية المانعة
من الروية فتصير الدلايل السمعية والعقلية متعاضدة متوافقة وكثرة
الدلايل توجب زيادة الطمانينة وقوة اليقين وزوال الشك ولهذا
السبب اكثر الله تعالى في القرآن من ذكر الدلايل الدالة على التوحيد والصفات
السؤال الرابع قال بعضهم لم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام ما كان في
ذلك الوقت عالما بامتناع الرؤية على الله تعالى وهذا وان كان مستبعدا
الا انه محتمل ويدل عليه وجوه احدها ان كل صفة من صفات الله تعالى
لا يتوقف على معرفتها العلم بصحة النبوة لم يبعد ان لا يكون تلك الصفة
معلومة للانبياء عليهم السلام وكونه تعالى بحيث يمتنع رؤيته لا يتوقف على العلم

العلم بصحة النبوة فعلى هذا لا يمتنع ان يكون هذه الصفة غير معلومة لموسى عم ١٠٦
الثاني ان المشهور من اهل السنة انهم يجوزون المعاصي على الانبياء
عليهم السلام حال نبوتهم واذا جوزوا ذلك فلم لم يجوزوا هذا الجهل الثالث
من مذهب اهل السنة انه يحسن من الله تعالى جميع الاشياء واذا كان كذلك
لم يبعد ان يقال ان الله تعالى ما امره بمعرفة هذه الصفة وعلى هذا التقدير لم
يكن ذلك عيبا في حق موسى عليه السلام **والجواب** اما السؤال الاول فجوابه
من وجهين الاول ان موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى في ذلك الوقت
بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت يبعد ان يقول الهي اظهر لي دليلا اعرف به
وجودك الثاني انه قال انظر اليك ولو كان المراد ما ذكره الكعبي لكان
يقول انظر الى دليلك واما السؤال الثاني فجوابه من وجهين الاول ان
اولئك الذين كانوا يطلبون الرؤية اما ان يقال انهم كانوا من المؤمنين
او من الكفار فان كانوا من المؤمنين فكانوا لا محالة يقبلون قول موسى
عليه السلام في ان هذا السؤال غير جايز فما كان موسى محتاجا الى اضافة
هذا السؤال الى نفسه وان كانوا من الكفار فهم لا يصدقونه في ان الله تعالى
منع العباد من سؤال الرؤية وعلى التقديرين فاضافة هذا السؤال
الى نفسه عبث الثاني ان هذا السؤال لو كان محالا لمنعهم عنه الا ترى
ان القوم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم آلهة منعهم عن هذا الكلام
وقال انكم قوم تجهلون واما السؤال الثالث فجوابه انه عليه السلام اما ان
يقال انه كان شاكا في الامتناع والجواز او يقال انه كان قاطعا بالامتناع
فان قلنا انه كان شاكا في الجواز لزم كونه جاهلا بالله تعالى وهذا لا يليق
بالانبياء عليهم السلام وان قلنا انه كان قاطعا بامتناع الرؤية على الله تعالى

كان الصبيان يقول يا رب زدني دليلا على امتناع الرؤية فاما ان يسأل
الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلاء واما السؤال الرابع فجوابه
ان الامة مجتمعة على ان علم الانبياء والرسل بذات الله تعالى وصفاته اتم
واكمل من علم كل واحد من احاد الامة اذا ثبت هذا فنقول لو كان العلم
بامتناع الرؤية حاصلا لكل واحد من احاد المعتزلة فلو لم يكن هذا العلم
حاصلا لموسى عليه السلم لكان كل واحد من آحاد المعتزلة اعرف بذات الله
تعالى وصفاته من موسى عليه السلم ولما كان هذا باطلا بالاجماع سقط هذا
السؤال **الحجة الثالثة** رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز والمعلق
على الشرط الجائز جائز فرؤية الله تعالى جائزة وانما قلنا ان رؤية الله تعالى
معلقة على شرط جائز لان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل واستقرار
الجبل جائز فيلزم ان يكون رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز انما قلنا
ان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل لقوله تعالى فان استقر مكانه
فسوف تراني وانما قلنا ان استقرار الجبل جائز لان الجبل جسم وكل جسم
فانه يمكن ان يكون ساكنا وانما قلنا ان المعلق على الجائز جائز لانه
بتقدير وقوع ذلك الشرط ان لم يحصل المشروط لزم الكذب في كلام الله تعالى
وان حصل كان الجواز قبله حاصلا وهذه النكتة حسنة فان قيل لا نم
ان رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز قوله لانها معلقة على استقرار
الجبل واستقرار الجبل ممكن قلنا انها معلقة على استقرار الجبل حال
كون الجبل متحركا واستقرار الجبل حال كونه متحركا محال وانما قلنا ان الرؤية
معلقة على استقرار الجبل حال كونه متحركا لانه لو كانت معلقة على استقراره
لا حال كونه متحركا فاستقراره في غير حال حركته يكون واقعا لا محالة لان

الجسم

الجسم كلما لم يكن متحركا كان ساكنا لا محالة وعلى هذا التقدير يكون شرط الرؤية
وقوع الرؤية حاصلا فكان يجب ان يحصل الرؤية وحيث لم تحصل
علمنا ان الشرط لم يحصل وانما يصح ان يقال لم يحصل الشرط اذا قلنا ان
الشرط هو استقراره حال حركته واذا كان كذلك كان هذا الشرط محالا
فثبت ان رؤية الله تعالى معلقة على شرط محال فلم يلزم القول بجواز رؤية
الله تعالى والجواب ان الشرط هو استقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث
انه هذا المفهوم امر جائز الوجود فثبت ان الرؤية معلقة على شرط جائز
الوجود اقصى ما في الباب ان يقال دليل منفصل على انه وجد في ذلك الوقت
مانع الا ان الذي دل اللفظ على كونه شرطا للرؤية امر جائز فكان المقصود
حاصلا **الفصل الرابع** في بيان ان النظر المقرون بحرف الى هل هو
موضوع للرؤية ام لا وقد اختلف الناس فيه فزعم بعض اصحابنا انه للرؤية
وانكر ذلك بعض المحققين منا وجمهور المعتزلة وقالوا لفظ النظر موضوع
اما لكون الحدقة مقابلة للمرئي كما يقال جبلان متناظران اى متقابلان و
اما لتقليب الحدقة السليمة نحو المرئي طالبا للرؤية واحتج من قال بان
لفظ النظر المقرون بالى للرؤية بالقرآن والشعر اما القرآن فايتان
الاية الاولى قوله تعالى رب ارني انظر اليك والاستدلال به من وجهين
الاول انه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئي لكان
معنى الاية ارني حتى اقلب حدقتي الى جهتك وهذا يقتضي ان يكون
موسى عليه السلم قد اثبت الجهة لله تعالى وذلك باطل والثاني انه رتب النظر
على الاراءة والمرتب على الاراءة هو الرؤية لا تقليب الحدقة فدل هذا
على ان النظر هو الرؤية الاية الثانية قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل

كيف خُلقت والذى يفيد معرفة كيفية الخلقة هو الرؤية لا تقليب الحدقة
واما الشعر فقول النابغة وما رايتك الا نظرة عرضت يوم النمارة والمعهود
معهود استثنى النظر عن الرؤية فوجب ان يكون النظر من جنس الرؤية
وقال الاخر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضى
ومعلوم ان الذى يقضى على الوامق هو رؤية المعشوق لا تقليب الحدقة
نحوه واما الذين انكروا كون النظر المقرون بحرف الى معنا للرؤية
فقد احتجوا بخمسة وعشرين وجها الحجة الاولى قوله تعالى وتراهم
ينظرون اليك وهم لا يبصرون والاستدلال به من وجهين الاول
انه تعالى اثبت النظر ونفى الابصار وهذا يدل على ان النظر غير الابصار
الثانى انه تعالى حكم بانه يرى نظرهم اليه ولا شك ان الرؤية لا ترى فلما
كان النظر مرئيا والرؤية غير مرئية وجب ان لا يكون النظر هو الرؤية
فان قيل انه تعالى اثبت النظر للاصنام لقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك
ولا شك انه لم يحصل للاصنام تقليب الحدقة الى جهة المرئى فوجب ان لا
يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة قلنا النظر ههنا مفسر بالتقابل
يقال جبلان متناظران اى متقابلان وهذا المعنى كان حاصلا
للاصنام الحجة الثانية قوله تعالى فى صفة الكفار ولا ينظر اليهم
نفى كونه تعالى ناظرا اليهم ولا شك انه كان يراهم فيلزم ان يكون النظر غير
الرؤية فان قيل لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة لكان معنى
الاية انه تعالى لا يقلب حدقته اليهم ومعلوم ان ذلك باطل قلنا لو جعلنا
النظر حقيقة فى تقليب الحدقة امكن حمل قوله تعالى ولا ينظر اليهم على
ترك الرحمة اما لو جعلناه حقيقة فى الرؤية لا يمكن حمله على ترك الرحمة

فكان

فكان الاول اولى والذى يدل على ما قلناه وذلك لان تقليب الحدقة
الى جانب الشئ لا يختاره الانسان الا اذا احبه ومتى احبه فانه يحصل ظاهرا
تحصل بين تقليب الحدقة الى جهة الشئ وبين ايصال الرحمة اليه هذه
الملازمة وايضا تقليب الحدقة الى جهة الشئ وايصال الرحمة اليه فعلان
اختياران فحصل بينهما هذه المشابهة والملازمة وكل واحدة منهما سبب
مستقل لحسن المجاز اما لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية لم يحصل بينها و
بين الرحمة لا الملازمة ولا المشابهة اما الملازمة فلانه ليس كل ما رآه
الانسان احبه بل الذى يختار الانسان رؤيته فانه يحبه لكن اختيار
الرؤية ليس الا تقليب الحدقة نحوه فثبت ان حمل النظر على تقليب الحدقة
اولى الحجة الثالثة لو كان النظر عبارة عن الرؤية لوجب ان يقال
رايت اليه كما يقال نظرت اليه واجمع المفسرون على ان قوله الم تر الى ربك
مجاز ولو جاز ان يقال نظرته كما يقال رايته ولما لم يصح ذلك علمنا ان النظر غير
الرؤية الحجة الرابعة يقال نظرت الى الهلال فلم اره اثبت النظر مع عدم
الرؤية الحجة الخامسة يقال اما ترى كيف ينظر فلان الى الهلال وكيف
ينظر فلان الى فلان وهذا يدل على ان النظر مرئى ولا شك ان الرؤية
غير مرئية فوجب ان يكون النظر مغايرا للرؤية الحجة السادسة يقال
ما زلت انظر الى الهلال حتى رايته ولا شك ان غاية الشئ غير ذلك الشئ
الحجة السابعة قول الشاعر نظرت الى البها من وراء خصاص فابصرت
وجها دعا المعاصى ترتب الابصار على النظر بفاء التعقيب وهذا يدل
على ان الابصار غير النظر الحجة الثامنة يقال انظر الى زيد حتى ترى
وجهه ولو كان النظر عبارة عن الرؤية والابصار لتنزل هذا الكلام منزلة

قوله البصر بنا حتى تبصر الحجة التاسعة ان قوله نظرت الى زيد يفيد
ان نظري انتهى اليه لان حرف الى لانتهاء الغاية فيجري ذلك مجرى قوله
اسرعت اليه واومات اليه وذلك يفيد الحركة الى الشيء على وجه ينتهي اليه
وهذا انما يصح لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى مقابلة المرئي
الحجة العاشرة انهم يقسمون النظر الى اقسام كثيرة فيقولون نظر الى
فلان نظر راض ونظر غضبان ونظر متحير قال النابغة نظرت اليك
لحاجة لم تقضها نظر المريض الى وجوه العود وقال آخر نظر التيوس الى
شفار الجازر ومعلوم ان رؤية هؤلاء واحدة لانهم يرون الشيء على
ما هو عليه ومن الممتنع وقوع التفاوت في نفس الرؤية بل المراد من قوله
نظر الى نظر غضبان وصف عينه بما يكون عليه عين الغضبان من الانحراف
والازورار ولا يعارض هذا بقولهم فلان يراني بعين الرضا وبعين الغضب
وبعين الذل لان في هذا الكلام ما ادخلوا التقسيم في الرؤية بل اضافوا
الرؤية تارة الى عين الراضي وتارة الى عين الغضبان الحجة الحادية
عشرة انهم يصفون النظر بما لا يمكن ان يوصف به الرؤية وذلك يوجب
التباين بينهما فمنها انه يوصف النظر بكونه شزرا قال بعضهم ولاحظني بالغضباء
والنظر الشزر ومعلوم ان النظر الشزر كيفية في موضع العين وتحريكها
ومنها انهم يصفون النظر بالشدة والصلابة انشد ابن قتيبة يتعارضون
اذا التقوا في موطن نظرا يزيل مواقع الاقدام قال ابن قتيبة يكاد
يزيلها من شدته وصلابته والمراد من تلك الشدة الاعتماد على الحدقة
في تحريكها وتقليبها الحجة الثانية عشرة ان الذي يقدر الانسان
عليه في باب الرؤية انما هو تقليب الحدقة الى جهة المرئي فاما حصول

الرؤية

الرؤية فليس ذلك في قدرة الانسان اذا ثبت هذا فنقول لو حملنا لفظ
النظر على تقليب الحدقة كان قولنا في الامر والنهي ولا تنظر محمولا على حقيقته
اما لو حملنا النظر على الرؤية لوجب حمل قولنا انظر ولا تنظر على مقدمات
النظر لا على نفس النظر فيصير هذا اللفظ مجازا ومعلوم ان حمل الكلام على
معنى يبقى اللفظ معه حقيقة اولى من حمله على معنى يبقى اللفظ معه مجازا
وهذا يقتضي كون لفظ النظر حقيقة في تقليب الحدقة لا في الرؤية الحجة
الثالثة عشرة ان النظر معناه بالفارسية نكريستن والرؤية معناه
بالفارسية ديدن والفرق بين قولنا نكريستن وبين قولنا ديدن
بالفارسية معلوم بالبديهة فانهم يقولون بسيار نكريستم والبته نديدم
واخرى يقولون بسيار نكريستم وآخر نديدم ومعلوم انهم يريدون
بقولهم نكريستم تحريك الحدقة الى تلك الجهة التي يعتقدون حصول
المرئي فيها وذلك يحقق ما قلنا الحجة الرابعة عشرة ما انشد بعضهم
وقفت كاني من وراء زجاجة الى الدار من فرط الصبابة انظر فعيناي
طورا تغرقان من البكا فاعشى وطورا تحسران فابصر جعل نفسه
ناظرا حال ما كونه مبصرا او غير مبصر وهذا يدل على ان النظر غير الابصار
الحجة الخامسة عشرة ما انشد ابو علي الفارسي في كتاب الحجة
فيا مي هل يجزي بكاي بمثله مرارا وانفاسي عليك الزوافر واني متى
اشرف الى الجانب الذي به انت من بين الجوانب ناظر قال ابو علي الفارسي
يطلب منه الجزاء على كونه ناظرا اليها ولو كان النظر هو رؤيته لها لكان
طلب الجزاء على نفعه ولذته وحصول غرضه وذلك لا يقوله عاقل
الحجة السادسة عشرة انشد بعضهم اذا نظر الواشون صدت واعرضت

وان غفلوا قالت الست على العهد جعل قوله غفلوا في مقابلة قوله
نظروا وانما يتغفل الانسان عن امر يعقله ويشتغل بتحصيله وما ذلك
بتقليب الحدقة الحجة السابعة عشرة انشد بعضهم ونظرة ذي شجن
وامق اذا ما الركائب جاوزن ميلا اثبت النظر بعد مجاوزة الركائب ميلا
ومعلوم ان الرؤية غير حاصلة في هذا الوقت فلما اثبت النظر حال عدم
الرؤية ثبت ان النظر غير الرؤية الحجة الثامنة عشرة ومن ههنا نذكر
الوجوه الدالة على ان النظر المقرون بحرف الى قد يجي بمعنى الانتظار
لا بمعنى الرؤية فنقول قوله تعالى الى ربها ناظرة معناه انها تنظر الى الله
تعالى لا الى غيره وذلك لان تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله الا
الى الله تصير الامور عليه توكلت واليه انيب وان الى ربك المنتهى
وان الى ربك الرجعى الى ربك يومئذ المساق اذا ثبت هذا فنقول
مقتضى الاية انهم لا ينظرون الى غير الله تعالى ولا شك انهم يرون غير الله
تعالى وذلك لانهم يرون الجنة والنار ومواقف القيمة وذلك لان المؤمنين
نضارة في ذلك اليوم لانهم هم الامنون الذين لا خوف عليهم ولا هم
يحزنون فلما دلت الاية على انهم لا ينظرون الى غير الله ودل العقل
على انهم يرون غير الله تعالى علمنا ان النظر غير الرؤية اما اذا حملنا هذا
اللفظ على الانتظار صح هذا اللفظ الحصر وذلك لانهم لا ينتظرون الرحمة
الا من الله تعالى ولا يتوقعونه الا منه الحجة التاسعة عشرة حكى عن
الخليل انه قال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال تقول العرب انا انظر الى الله تعالى ثم الى فلان وهذا الاستعمال
ايضا حاصل في الفارسية فانهم يقولون فيمن يطمع في امر يتوقعه فلان را

چشم بر فلان كار است ونظر او بر فلان كار است واو فلان كار را
مى نكرد فثبت ان هذا الاستعمال متعارف في العربية وفي الفارسية حتى
ان الاعمى قد يذكر هذه اللفظة فيقول عيني شاخصة اليك ونظري الى
الله تعالى ثم اليك الحجة العشرون قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن ينتظر الخلاصا اثبت النظر المقرون بحرف الى لا لمعنى الرؤية
بل لمعنى الانتظار لا يقال ان بعض الرواة روى هذا البيت على وجه آخر
وهو وجوه ناظرات يوم بكر وزعم ان مراد الشاعر يوم اليمامة وسمي يوم
بكر لان القتال وقع فيه بين عسكر ابي بكر وبين مسيلمة الكذاب والمراد
من الرحمن في البيت مسيلمة فانهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة وكانوا ينظرون
اليه ويطمعون منه ان يخلصهم عن ذلك البلاء لانا نقول لا منافاة
بين الروايتين فننقلهما الحجة الحادية والعشرون قول الكميت
وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومعلوم ان الظماء
ينظرون حيا الغمام فعلمنا ان نظر الشعث الى بلال هو بمعنى
الانتظار لانه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام الحجة
الثانية والعشرون قال آخر واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك
زدتني نعما وصف نفسه بكونه ناظرا الى الملك حال ما كان البحر حائلا
بينهما وذلك لا يحتمل الرؤية فعلمنا ان المراد هو الانتظار الحجة
الثالثة والعشرون قال البعيث وجوه بها ليل الحجاز على النوى
الى ملك كسر ان المغارب ناظرة اثبت انها ليل الحجاز ينظرون الى ملك
المغرب وذلك لا يحتمل الرؤية بل يحتمل الانتظار الحجة الرابعة والعشرون
قال بعضهم ويوم بذي قار رايت وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظرا

والمراد الانتظار لان الموت لا اختلاف في انه لا يرى لا يقال المراد من الموت
الرجل القتال كما في قولنا الى ان الموت لانا نقول لا شك ان تسمية
الرجل القاتل بالموت مجاز فلا يصار اليه الا عند الضرورة **الحجة
الخامسة والعشرون** قول الابيوردي في صفة عيس مهرية وهي
هي التي لا تزال الدهر ناظرة الى العلى ولزوار وفي كتب فقوله ناظرة
الى العلى معناه كونها طالبة للعلى ومتوقعة له فجملة هذه الوجوه دالة
على ان النظر المقرون بحرف الى ليس للرؤية وهذه الوجوه الاخيرة دالة
على انه للانتظار لا يقال قد اشتهر من علماء اللغة انهم قالوا النظر اذا لم
يكن مقرونا بحرف الى افاد الانتظار يقال نظرته اي انتظرته اما اذا كان
مقرونا بحرف الى فانه ليس للانتظار لانا نقول لما حصل التعارض بين
دلائلنا ودلائلكم فلا بد من التوفيق وطريقه ان قولهم نظرته بمعنى انتظرته
انما يقال في انتظار مجيء الانسان بنفسه اما اذا كان منتظرا لرفده فقد يقال
فيه نظرت اليه ومنه قولهم انما نظري الى الله ثم اليك فهذا مجموع البحث في
هذه المسئلة اللفظية واعلم ان الاقرب ان يقال الاصل في قول القائل
نظرت اليه تقليب الحدقة نحوه ثم قد يستعمل في الرؤية من حيث ان تقليب
الحدقة سبب للرؤية ويستعمل ايضا في الانتظار من حيث ان تقليب
الحدقة سبب للانتظار فان من انتظر شيئا فانه يقلب الحدقة نحو الجهة
التي ينتظر المقصود منها فهذا ما عندي في هذا البحث وبالله التوفيق

الفصل الخامس في اقامة الدلالة على ان المؤمنين يرون الله تعالى
يوم القيمة ويدل عليه وجوه **الحجة** الاولى قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة فنقول النظر ان كان هو الرؤية فالمطلوب حاصل وان كان

عبارة عن تقليب الحدقة الى الجهة المرئي فنقول هذا في حق الله تعالى محال
فوجب حمل لفظ النظر على الرؤية اطلاقا للفظ السبب على المسبب فان
النظر سبب للرؤية ولان المقصود من تقليب الحدقة انما هو الرؤية فان قيل
لا نسلم انه حصل في هذه الآية لفظة النظر مقرونا بحرف الى وقوله تعالى
الى ربها ناظرة لا نسلم ان الى هاهنا من حروف الجر بل هو عندنا اسم وبيانه من
وجهين الاول انه واحد الآلاء على ما ذكره الازهري في كتاب التهذيب
قال الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي لا
يخون نعمة اذا ثبت هذا فنقول لو اتفقنا على ان لفظ النظر اذا كان
عاريا عن حرف الى افاد معنى الانتظار لقوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون
اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون تقدير الآية وجوه يومئذ
ناضرة نعمة ربها منتظرة **الثاني** ان لفظ الى جاء بمعنى عند قال الشاعر
فهل لكم فيما الي فانني طبيب بما اعيا النطاسي حذيما اي فهل لكم فيما
عندي اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون تقدير الآية وجوه يومئذ
ناضرة عند ربها ثم قال بعد ذلك ناظرة اي منتظرة وهو خبر عن
الوجوه والتقدير وجوه يومئذ ناضرة عند ربها منتظرة نعمة ربها
سلمنا انه حصل في هذه الآية لفظ النظر مقرونا بحرف الى لكن لا نسلم
انه للرؤية قوله لفظ النظر لتقليب الحدقة ولا يمكن هاهنا حمله على هذا
المعنى فوجب حمله على لازمه وهو الرؤية قلنا حصل هاهنا وجهان
آخران **الاول** اضمار المضاف والتقدير الى ثواب ربها ناظرة
والثاني ان تقليب الحدقة الى الجهة كما يلزمه الرؤية فكذلك يلزمه
توقع النفع وهو الانتظار فلم كان حمل اللفظ على المجاز الذي ذكرتم

اولى من حمله على احد هذين المجازين والجواب انا نحمل اللفظ الى على
واحد لا اولى بمعنى عند فانه يقتضي حمل قوله ناظرة على الانتظار
وذلك غير جايز لان الانتظار يلزمه الغم كما قيل الانتظار موت
والبشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة قوله المراد من الآية الى
ثواب ربها ناظرة قلنا هذا مدفوع من وجهين الاول ان ما ذهبتم اليه
يوجب الاضمار في الآية وما ذهبنا اليه يوجب المجاز والمجاز خير من
الاضمار على ما بيناه في اصول الفقه والثاني ان النظر الى الثواب
لا يفيد الفرح فلا بد من اظهار زيادة اخرى وهو كون ذلك الثواب
واصلا اليه وتكثير الاضمارات خلاف الاصل قوله نحمله على الانتظار
قلنا بينا انه غير جائز الحجة الثانية في المسئلة قوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة والاستدلال به من وجهين الاول ان الالف واللام
في الحسنى اما ان يكون للاستغراق او للمعهود لا جائز حمله على الاستغراق
والا لدخلت الزيادة فيه وذلك يمنع من عطف الزيادة عليها فوجب حمله
على المعهود ولا معهود بين المسلمين الا الجنة وما فيها من الثواب
المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم الموعود في القيمة واذا كان كذلك وجب ان
يكون الزيادة شيئا مغايرا للثواب المشتمل على التعظيم وكل ما اثبت شيئا
زائدا على المنفعة وعلى التعظيم قال انه هو الرؤية فوجب ان يكون
المراد من هذه الزيادة هو الرؤية والثاني ان النقل المستفيض
صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال الزيادة هي النظر الى الله تعالى
الحجة الثالثة قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر كون
الكفار محجوبين عن الرب تعالى في معرض التحقير لشانهم وهذا يقتضي ان

يكون الزر

يكون الزر المعظمين اعني الفصل السادس في حكاية شبه المعتزلة
في انكار الرؤية والجواب عنها اعلم انهم يتمسكون بوجوه عقلية ونقلية
اما الوجوه النقلية فاربع الاولى التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار واعلم انهم تارة يتمسكون بهذه الآية في بيان
انه تعالى لا يراه احد واخرى في بيان انه يمتنع ان يراه احد اما الوجه الاول
فتقريره ان نقول الادراك المضاف الى البصر هو الرؤية والابصار
بدليل انه لا يصح اثبات احدهما مع نفي الآخر فلا يصح ان يقال رايته و
ما ادركته بعيني وان يقال ادركته بعيني وما رايته وهذا يدل على ان
الادراك بالعين والرؤية شيء واحد اذا ثبت هذا فقوله تعالى نفي
ان يدركه احد من الابصار وهذا يتناول جميع الابصار في جميع الاوقات
وذلك يقتضي انه لا يراه احد في وقت من الاوقات واما الوجه الثاني فهو
انه تعالى تمدح بانه لا يدركه شيء من الابصار وكل ما كان عدمه مدحا كان
وجوده نقصا والنقص على الله تعالى محال فوجب ان يكون الرؤية ممتنعة على
الله تعالى الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى لموسى عليه السلم لن تراني وهذه
الكلمة للتابيد بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فثبت ان موسى عليه السلم
لا يراه قط واذا ثبت هذا في حق موسى ع ثبت في حق غيره لانعقاد
الاجماع على انه لا فرق الشبهة الثالثة تمسكوا بقوله تعالى ما كان لبشر ان
يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب دلت هذه الآية على ان كل من
يكلمه الله تعالى معه فانه لا يراه واذا ثبت عدم الرؤية عند الكلام ثبت
عدم الرؤية في غير وقت الكلام ضرورة ان لا قائل بالفرق الشبهة
الرابعة بعد انه تعالى ما ذكر الرؤية في القرآن الا وقد استعظمها وذلك

فی ثمث آیات اولها فی قوله تعالی واذ قلتم یاموسی لن نؤمن لک حتی نری
الله جهرة فاخذتکم الصاعقة وانتم تنظرون وثانیها قوله تعالی یسئلک
اهل الکتاب ان تنزل علیهم کتابا من السماء فقد سئلوا موسی اکبر
من ذلک فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وثالثها قوله
تعالی وقال الذین لا یرجون لقاءنا لولا انزل علینا الملائکة او نری
ربنا لقد استکبروا فی انفسهم وعتوا عتوا کبیرا وهذا الاستعظام
یدل علی ان رؤیة الله تعالی ممتنعة واما الشبه العقلیة فهی ایضا اربع
الشبهة الاولی وهی شبهة الموانع وقبل تقریرها لا بد من مقدمة و
هی ان الاشیاء التی یجب حصول الابصار فی الشاهد عند حصولها
ثمانیة احدها سلامة الحاسة والثانی کون الشیء بحیث یکون جائز
الرؤیة والثالث ان لا یکون فی غایة القرب والرابع ان لا یکون فی
غایة البعد والخامس ان یکون مقابلا للرائی او فی حکم المقابل و
السادس ان لا یکون فی غایة الصغر والسابع ان لا یکون فی غایة
اللطافة والثامن ان لا یکون بین الرائی والمرئی حجاب قالوا
عند حصول هذه الامور الثمانیة یجب حصول الابصار اذ لو لم یجب لجاز
ان یحصل بحضرتنا جبال عالیة وشموس مضیئة واصوات هائلة
ونحن لا نراها ولا نسمعها وذلک یقتضی دخول الانسان فی الجهالات
اذا عرفت هذه المقدمة فلنرجع الی تقریر الشبهة فنقول اما الشرائط الست
الاخیرة فلا یمکن اعتبارها الا فی رؤیة الاجسام والله تعالی لیس بجسم فلا
یمکن اعتبار هذه الشرائط فی رؤیته فعلی هذا لو صحت رؤیته وجب
ان لا یعتبر فی حصول رؤیته الا امران سلامة الحاسة وکونه بحیث یصح

ان یری وهذان الامران حاصلان الآن فثبت انه لو صحت رؤیته لوجب
ان نراه الآن ولما لم یکن الامر کذلک وجب ان نقطع بانا لا نراه الآن لانه
لا یصح رؤیته الشبهة الثانیة شبهة المقابلة ان کل ما کان مرئیا فلا بد
ان یکون مقابلا للرائی او فی حکم المقابل له وذلک لا یصح الا فی الشیء
الذی یکون حاصلا فی المکان والجهة والله تعالی لیس فی المکان والجهة
فامتنع کونه مقابلا للرائی او فی حکم المقابل له فامتنع کونه مرئیا وانما
قلنا المرئی یجب ان یکون مقابلا او فی حکم المقابل احترازا عن صورتین
احدیها انا نری الاعراض ولا یمکن ان تکون الاعراض مقابلة للرائی الا
انها حالة فی الاجسام المقابلة للرائی فکانت فی حکم المقابلة وثانیها
انا نری وجوهنا فی المرآة ویستحیل ان یکون الوجه مقابلا لنفسه الا ان
الشعاع یخرج من العین الی المرآة ثم ینعکس من المرآة الی الوجه فبهذا
الطریق یکون الوجه جاریا مجری المقابل لنفسه وثالثها الشیء الذی
یوضع فی الرطوبة فانه وان لم یکن فی مقابلة العین الا ان شعاع العین
ینعطف علیه ویبصره مرئیا فهو ایضا فی حکم المقابل اذا عرفت هذا فنقول
ان ابا الحسین البصری ادعی العلم الضروری بان ما لا یکون مقابلا
الشبهة ولا فی حکم المقابل یمتنع ان یری الثالثة شبهة الانطباع وهو ان
کل ما یبصر لا بد وان ینطبع صورته ومثاله فی العین والله تعالی لا
صورة له ولا مثال له فوجب ان یمتنع رؤیته الشبهة الرابعة
ان کل ما کان مرئیا فلا بد وان یکون له لون وشکل ودلیله الاستقراء
والله تعالی منزه عن ذلک فوجب ان لا یری هذا مجموع شبههم فی نفی
الرؤیة والجواب عن الشبهة الاولی وهی تمسکهم بقوله تعالی لا تدرکه الابصار

من وجوه الاول لا نسلم ان الادراك عبارة عن الرؤية بل هو عبارة عن
الوصول يقال ادرك الغلام اذا صار بالغا وادركت الثمرة اذا وصلت
الى حد النضج قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون فاذا
عرفت هذا فنقول ان من رأى شيئا ورأى اطرافه ونهاياته قيل انه
ادركه على معنى ان رؤيته قد احاطت به من جميع جوانبه وهذا المعنى
انما يتحقق في الشيء الذي له اطراف ونهايات والباري تعالى منزه
عن ذلك فلم يكن رؤيته ادراكا البتة فلم يلزم من نفي الادراك نفي الرؤية
فالحاصل ان الادراك رؤية مكيفة ولا يلزم من نفي الرؤية المكيفة
نفي اصل الرؤية فكما انا نعرف الله تعالى ولا نحيط به فكذلك نراه ولا ندركه
الوجه الثاني في الجواب هب ان ادراك العين عبارة عن الرؤية الا
ان قوله تعالى لا تدركه الابصار نقيض لقولنا تدركه الابصار وقوله تدركه
الابصار يقتضي ان يدركه كل احد لان الالف واللام اذا دخلا على اسم
الجمع يفيد الاستغراق ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية فكان
قوله لا تدركه الابصار معناه انه لا يدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبه
فانه لا يراه جميع المبصرين فان الكافرين لا يرونه بل يراه بعض الابصار
الوجه الثالث في الجواب انا نقول بموجب الاية لا تدركه الابصار فلم
قلتم انه لا يدركه المبصرون فان قالوا المراد من الابصار في الاية المبصرون
والا لخرجت الاية عن ان تكون مفيدة فنقول اذا حملتم الابصار على
المبصرين وجب ان يكون معنى قوله تعالى وهو يدرك الابصار انه
يدرك جميع المبصرين ولا نزاع في انه تعالى مبصر ويلزم بحكم هذه الاية
ان يبصر نفسه وانتم لا تقولون بذلك الوجه الرابع في الجواب هب ان

ظاهر يدل على نفي الرؤية عن جميع المبصرين الا انه عام وقوله تعالى وجوه 114
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة خاص والخاص مقدم على العام واما
الوجه الثاني في تمسكهم بالاية فنقول ان حملنا الادراك على الاحاطة
قلنا هب ان الادراك محال على الله فلم قلتم الرؤية ممتنعة وايضا فنقول
هذا الاستدلال معارض لان رؤية الله تعالى لو كانت ممتنعة لما حصل
المدح بانه لا يرى الا ترى ان المعدومات تمتنع رؤيتها وليس لها
مدح بذلك بل المدح انما يحصل لو كانت رؤيته جائزة ثم انه تعالى يقدر على
منع الابصار عن ذلك اذا ثبت هذا فنقول هذه الاية تدل على ان رؤية
الله تعالى جائزة من هذا الوجه واذا ثبت الجواز وجب القول بالوقوع في
القيمة ضرورة انه لا قائل بالفرق وايضا فقولهم ان كل ما كان عدمه مدحا
كان وجوده نقصا منقوض بانه تعالى تمدح بنفي الظلم والعبث عن نفسه
حيث قال وما ربك بظلام للعبيد وما خلقنا السماء والارض وما بينهما
باطلا مع ان مذهب المعتزلة انه تعالى قادر على فعل الظلم والعبث واما الجواب
عن الشبهة الثانية وهي التمسك بقوله تعالى لن تراني فنقول كلمة لن لا تدل
على التابيد بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الاخرة واما
الجواب عن الشبهة الثالثة وهي التمسك بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا فنقول الوحي هو ان يسمع ذلك الكلام بسرعة وليس فيه ان يكون
محجوبا عن رؤية الله تعالى ام لا والجواب عن الشبهة الرابعة ان نقول لم لا
يجوز ان يكون ذلك الاستعظام لاجل انهم طلبوا الرؤية على سبيل التعنت
والعناد والدليل عليه انه تعالى استعظم ايضا طلبهم لانزال الملائكة ولا
نزاع في جواز ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل العناد استعظم الله تعالى ذلك

فكذا في سؤال الرؤية واما الشبه العقلية فنقول اما الشبهة الاولى وهي
شبهة الموانع فالجواب عنها على مقامين المقام الاول لا نم ان عند حصول
الشرائط الثماني يجب حصول الابصار والذي يدل على انه غير واجب عقلا
وجهان الحجة الاولى انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا فان راينا
جميع اجزائه وجب ان نراه كبيرا لا صغيرا وان لم نر شيئا من اجزائه وجب
ان لا نراه البتة وان راينا بعض اجزائه دون البعض مع ان جميع الاجزاء
بالنسبة الى القرب والبعد واللطافة والكثافة وعدم الحجاب وسلامة
الحاسة وصحة الرؤية متساوية لزم ان لا يكون الادراك مع حصول ذلك
الشرائط واجبا لا يق انا اذا ابصرنا شيئا انفصل بطرفيه من العين خطان
شعاعيان كساقي مثلث وصار عرض المرئي كالخط الثالث فيحصل
هناك مثلث ثم يخرج من نقطة الناظر خط آخر الى وسط المرئي قائم
عليه ينقسم ذلك المثلث الاول الى مثلثين كل واحد منهما مثلث قائمة
الزاوية وهذا الضلع يكون وترا لكل واحد من الزاويتين الحادتين
الواقعتين على طرفي المثلث الاول الكبير والخطان الطرفيان كل واحد
منهما وتر للزاويتين القائمتين ولا شك ان وتر القائمة اعظم من وتر
الحادة والخطان الطرفيان كل واحد منهما اطول من الخط الوسطى
واذا كان كذلك لم يكن اجزاء المرئي بالنسبة الى الرائي متساوية في
القرب والبعد لانا نقول لنفرض ان هذا التفاوت واقع بمقدار
شبر فلو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التفاوت في البعد لكنا
اذا جعلنا المرئي ابعد مما كان قبل ذلك بمقدار شبر وجب ان لا نراه البتة
لكنا نراه فعلمنا انه ليس السبب في عدم رؤية بعض الاجزاء ذلك القدر من

التفاوت

115

التفاوت في البعد الحجة الثانية اذا نظرنا الى مجموع كف من التراب
رايناه وذلك الكف من التراب عبارة عن مجموع تلك الذرات وتلك
الاجزاء الصغيرة فاما ان يكون ادراك كل واحد من الذرات مشروطا
بادراك آخر فيلزم الدور واما ان لا يكون ادراك شيء منها مشروطا
بادراك الآخر فح يكون حال ادراك كل واحد من تلك الذرات حالتي
الانفراد والاجتماع على التسوية مع انا نراها حال الاجتماع ولا نراها
حال الانفراد وح لا يكون الادراك واجب الحصول عند حصول تلك
الشرائط واما ان يكون ادراك البعض مشروطا بادراك الباقي ولا
ينعكس وهذا مح فالمقصود حاصل اما انه مح فلان الاجزاء متساوية
فيكون هذا مفتقرا الى ذاك مع ان ذاك غني عن هذا وهذا ترجيح
من غير مرجح وهو مح واما ان المقصود حاصل فلان ادراك احد تلك
الاجزاء اذا كان غنيا عن ادراك الآخر كان حاله عند الاجتماع و
عند الانفراد في صحة الادراك على التسوية وح يعود المقصود فهذان
برهانان قويان في بيان ان عند حصول هذه الشرائط الادراك غير
واجب وقولهم لو لم يجب الادراك لجاز ان يكون بحضرتنا فيلات و
اصوات وبوقات ونحن لا نراها ولا نسمعها قلنا هذا مح معارض
بجملة العاديات المقام الثاني سلمنا ان عند حضور هذه الشرائط
في الشاهد يكون الادراك واجب الحصول فلم قلتم ان في حق الله تع
يجب ان يكون كذلك وتحقيقه وهو ان ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة
والماهية لهذه الحوادث والمختلفات في الماهية لا يجب استواؤها في
اللوازم فلم يلزم من كون الادراك واجبا في الشاهد عند حضور هذه

الشرايط كونه واجبا فى الغايب عند حضورها وما يدل عليه ان
الادراك فى الشاهد مشروط بالشرايط الست وفى الغايب نقطع
بانه لا يملك اعتبارها فكذلك لا يمتنع ان يكون الادراك فى الشاهد واجب
الحصول وفى الغايب لا يكون واجبا وهذا سؤال صعب ولم يتنبه له
احد من المعتزلة ولا احد من اصحابنا اما الشبهة الثانية فالجواب
عنها من وجهين الاول انا بينا فى المقدمات ان ذكر الدلايل لابد وان
يكون مسبوقا بتعيين محل النزاع فنقول محل النزاع ان الموجود
المنزه عن المكان والجهة هل يجوز رؤيته ام لا فان ادعيتم ان العلم
بامتناع رؤيته ضرورى فذلك بط على ما بيناه فى المقدمة وان ادعيتم
ان هذا العلم استدلالى فلابد فيه من الدليل وقولكم ان كل مرئى
فلابد وان يكون مقابلا يقرب من ان يكون اعادة الدعوى لان المقابل
هو الذى يكون مختصا بجهة فى قدام الرائى فكانكم قلتم الدليل على ان
ما لا يكون فى الجهة لا يكون مرئيا هو ان كل ما كان مرئيا كان فى الجهة
والمنطقيون يسمون هذه القضية الثانية عكس نقيض قضية الاولى
وفى الحقيقة لا فرق بين القضيتين فى الظهور والخفاء فلم يجعل
احدهما حجة فى صحة الاخرى بل يقرب هذا من ان يكون اعادة
للمط بعبارة اخرى والوجه الثانى فى الجواب هب ان المقابلة شرط
الرؤية فى الشاهد فلم قلتم انه كذلك فى الغايب وتقريره ما ذكرنا فى الجواب
عن الشبهة الاولى وتمام الكشف والتحقيق ما ذكرنا فى المقدمات ان
المراد من الرؤية ان يحصل لنا انكشاف بالنسبة الى ذاته المخصوصة
سبحانه وتعالى يجرى مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار الالوان

والاضوا

والاضواء واذا كان الامر كذلك فهذا الانكشاف يجب ان يكون على
وفق المكشوف فان كان المكشوف مخصوصا بالجهة والحيز وجب ان
يكون الانكشاف كذلك وان كان المكشوف منزها عن الجهة والحيز وجب
ان يكون انكشافه منزها عن الجهة والحيز واما الشبهة الثالثة فنجيب عنها
ايضا على هذا القانون فان الرؤية عبارة عن الانكشاف التام فان كان
الشئ له صورة ولون كان انكشافه بانكشاف صورته ولونه وان
كان منزها عن الصورة واللون كان انكشافه كذلك ايضا لان شرط الانكشاف
ان يحصل على وفق ماهية المكشوف وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة
الرابعة واعلم ان من تامل فى هذه الكلمات على سبيل الانصاف علم قطعا
انه ليس للمعتزلة فى نفى الرؤية شبهة مخيلة وبالله التوفيق المسئلة
العشرون فى بيان ان كنه حقيقة الله تعالى هل هو معلوم للبشر ام لا
والكلام فيه مرتب على فصلين الفصل الاول فى ان العلم بالكنه هل
هو الآن حاصل ام لا قال اكثر المتكلمين هذا العلم حاصل وقال جمهور
المحققين انه غير حاصل وهو المختار ويدل عليه وجوه الحجة الاولى
ان المعلوم ليس الا الوجود والصفات السلبية والصفات الاضافية
والعلم بهذه الامور مغاير للعلم بالذات المخصوصة والحقيقة المخصوصة
فوجب ان لا يكون العلم بالحقيقة المخصوصة حاصلا انما قلنا ان المعلوم
ليس الا الوجود والسلوب والاضافات وذلك لانا اذا استدللنا
بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود علمنا انه موجود وما وراء
ذلك فهو من باب الصفات مثل ان نقول انه واجب ومعناه انه الموجود
الذى لا يقبل العدم ونقول انه ابدى ومعناه انه موجود من الآن

لا الى آخر ونهاية ونقول انه ليس بجسم ولا بجوهر ولا في مكان وليس له
ضد ولا ند وكل ذلك سلوب ونقول انه قادر اي انه يصح منه الفعل و
الترك ونقول انه عالم اي انه يصح منه ايقاع الفعل على وجه الاحكام
ونقول انه مريد اي يصح منه ايقاع الفعل على سبيل التخصيص وكل
ذلك اضافات فثبت انه ليس المعلوم للخلق منه الا الوجود والسلوب
والاضافات وانما قلنا ان العلم بهذه الامور لا يقتضي العلم بالحقيقة
المخصوصة لانا اذا رجعنا الى انفسنا لم نجد عقلنا جازما بانه متى
كانت الصفات هي هذه وجب ان يكون الذات هي الحقيقة المخصوصة
الفلانية على التعيين بل نجد العقل جازما بانه لا بد وان يكون تلك
الحقيقة في نفسها حقيقة مخصوصة متميزة عن ساير الحقايق فاما ان
نعرف بالعقل تعيين تلك الحقيقة فهذا غير حاصل وهذا كما انا لما
شاهدنا الاثر المخصوص عن المغناطيس علمنا ان له حقيقة مخصوصة
متميزة عن ساير الحقايق فاما ان نعلم تلك الحقيقة بعينها فهذا غير حاصل
وكذا ههنا لما علمنا اختصاص ذاته بهذه الصفات على سبيل الوجوب
واللزوم علمنا ان له حقيقة متميزة عن ساير الحقايق فاما ان نعلم من
هذه الصفات تلك الحقيقة المخصوصة بعينها فهذا غير حاصل والعلم به
ضروري فعلمنا ان العلم بحقيقته المخصوصة غير حاصل **الحجة**
الثانية من البين ان التصديق فرع التصور حقيقة لا يمكننا ان
نعلم انها حاصلة او غير حاصلة ونحن لا يمكننا ان نتصور حقيقته
الا اذا ادركناها من انفسنا ادراكا ضروريا كالعلم بالالم واللذة
والفرح والغم والغضب او ادركناها باحد الحواس الخمس كالعلم بالالوان

لما كان الها وجب كون كل واحد منهما عالما بكل المعلومات فكان كل
واحد منهما عالما بان اي المعلومات يقع وايها لا يقع وارادة ما علم
انه لا يكون محال واذا كان الشيء الذي هو معلوم الوقوع ليس الا الواحد
ويستحيل ان يريد الا ما كان معلوم الوقوع وجب ان يكون كل واحد
منهما مريدا لوقوع لشيء واحد بعينه وعلى هذا التقدير يمتنع وقوع
المخالفة بينهما سلمنا انه يصح وقوع المخالفة بينهما لكن المحالات التي
الزمتموها انما تلزم من وقوع المخالفة لا من صحة المخالفة فما لم تثبتوا
ان هذه المخالفة لا بد وان تحصل وتدخل في الوجود لا يمكنكم ان تلزموا
علينا تلك المحالات فانتم وان اقمتم الدلالة على صحة المخالفة الا انكم
محتاجون بعدها الى اقامة الدلالة على وقوع المخالفة حتى يتم دليلكم
والجواب الدليل على صحة المخالفة بينهما انه لو انفرد هذا صحت منه ارادة
الحركة ولو انفرد ذلك صحت منه ارادة السكون فعند اجتماعهما وجب القول
ببقاء هاتين الصحتين ويدل عليه وجهان الاول ان كل واحد من
هاتين الصحتين ازلية والازلي يمتنع زواله الثاني ان زوال احدى
الصحتين بالاخرى انما يحصل لو حصل بينهما نوع منافاة والا لم يلزم من
حصول احدهما زوال الثاني واذا حصلت المنافاة من الجانبين لم
يكن تاثير حصول احدهما في عدم الاخر اولى من العكس ولا بد وان يزول
كل واحدة من هاتين الصحتين بالاخرى الا ان هذا محال لان المؤثر في
عدم كل واحدة من هاتين الصحتين وجود الاخرى والعلة واجبة
الحصول عند حصول المعلول فلو عدمت الصحتان معا لزم من عدمهما
حصولهما معا وهذا محال فعلمنا انه لا اثر لهذه الصحة ولا لتلك الصحة عند

احتماعهما فثبت ان صحة المخالفة حاصلة عند الاجتماع قوله ان هذا ينتقض
بالقدرتين فانه يصح على كل واحد منهما ايجاد احد الضدين عند الانفراد
ولا يصح منهما ايجادهما عند الاجتماع قلنا هذا عين دليلنا على كون الآله
تعالى واحدا لانا نقول هذه الصحة كانت ثابتة لكل واحد من القدرتين
عند الانفراد فان بقيتا عند الاجتماع يلزم منه صحة الجمع بين الضدين
وهو محال وان زالتا او زالت احديهما فهو محال للوجوه المذكورة فعلم ان القول
بوجود الهين يفضي الى هذا المحال فكان القول به محالا قوله لو حصل في
الوجود الهان لكان كل واحد منهما حكيما وذلك يوجب موافقتهما قلنا
الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف فان توقف لزم الجبر واذا لزم
الجبر لم يكن فاعلية الله تعالى موقوفة على رعاية المصالح فعلم يلزم من خلو
الفعل عن المصلحة ان لا يكون مرادا الوقوع لله تعالى فلم يلزم من كون المصلحة
واحدة عدم المخالفة وان لم يتوقف الفعل على الداعي لم يلزم من استواء
الضدين في المصلحة والمفسدة عدم الترجيح في القصد والارادة فثبت
ان هذا السؤال لا يمنع من صحة المخالفة قوله الشيء هو معلوم الوقوع ولعل
وذلك يمنع من الاختلاف في الارادة قلنا ارادة الوقوع متقدمة على
الوقوع الذي هو متقدم على العلم بالوقوع فيمتنع ان يكون العلم بالوقوع
سببا لارادة الوقوع والا لزم الدور قوله هذه الاقسام الثلثة انما
يتولد من حصول المخالفة لا من صحة المخالفة قلنا ههنا مقدمة يقينية
وهي ان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فلو كانت المخالفة ممكنة
لم يلزم من فرض وقوعها محال لكنه قد لزم المحال من فرض وقوعها وعند هذا
نقول لو فرضنا الهين لكانت المخالفة بينهما اما ان تكون ممكنة واما ان لا

تكون

تكون والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الهين الحجة الثالثة
على امتناع وجود الالهين هي انا لو فرضنا الهين لكان كل واحد منهما قادرا
على جميع الممكنات لان صفة القادرية لما كانت في حق كل واحد منهما من
لوازم الذات وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية
وجب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات واذا ثبت هذا لزم ان كل ما
كان مقدورا لاحدهما فهو بعينه يكون مقدورا للآخر من جهة واحدة وهي
جهة الايجاد والاختراع الا ان ذلك محال لان كل ما كان مقدورا القادرين صح
منه ايجاده فاما ان يقع ذلك المقدور بهما معا او لا يقع بواحد منهما او يقع
باحدهما دون الثاني والاقسام الثلثة باطلة اما القسم الاول وهو
وقوعه بهما معا فممتنع لان اسناد الاثر الى المؤثر انما كان لامكانه
وجوازه والاثر اذا اخذ مع المؤثر التام كان واجب الوجود وكونه واجب الوجود
يمنعه من الاستناد الى القدرة الثانية وكون الفعل مع القدرة الثانية
يمنعه من الاستناد الى القدرة الاولى فيلزم ان يكون حال وقوعه بكل واحدة
من القدرتين يكون واجب الانقطاع عن كل واحد منهما وهو جمع بين
النقيضين وهو محال واما القسم الثاني وهو ان لا يقع بواحد منهما فهو ايضا
محال لان المانع من وقوعه بهذه القدرة وقوعه بتلك القدرة والمانع
من وقوعه بتلك القدرة وقوعه بهذه القدرة فلا يمتنع هذا الا اذا
وجد ذلك ولا يمتنع ذلك الا اذا وجد هذا فلو امتنعا معا لوجدا معا
وذلك محال فلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال واما القسم الثالث وهو
ان يقع باحدهما دون الآخر فهذا ايضا محال لوجهين الاول ان كل واحد
منهما لو فرضناه قادرا على جميع المقدورات فلا يكون احدهما اقدر من الثاني

واذا كان كذلك امتنع رجحان احدهما على الآخر والثاني ان وقوع التفاوت
في القدرة على ايجاد المقدور الواحد محال لما بينا ان التفاوت في الاقتدار
يستدعي امكان وقوع التفاوت في المقدور والشيء الذي يكون واحدا
وحدة حقيقية امتنع وقوع التفاوت فيه فامتنع وقوع التفاوت في
القدرة عليه فثبت ان القول بوجود الالهين يفضي الى احد هذه الاقسام
الثلثة وثبت ان كل واحد منها محال فكان القول بوجود الالهين محالا
شبهة الخصم انا نجد في العالم خيرا وشرا والفاعل الواحد لا يكون خيرا
وشريرا معا فلا بد من القول بالاثنين والجواب ان الخير ان لم يقدر
على دفع الشرير فهو عاجز لا يصلح للالهية وان قدر ولم يفعل فهو ايضا شرير
لان الراضي بافعال الشرير شرير فثبت ان هذه الشبهة ساقطة
المسئلة الثانية والعشرون في خلق الافعال اعلم ان للعقلاء في
الافعال الاختيارية التي للحيوانات قولين احدهما ان الحيوان غير مستقل
بايجاده وتكوينه واصحاب هذا القول اربع فرق الفرقة الاولى الذين
يقولون الفعل موقوف على الداعي فاذا حصلت القدرة وانضمت
اليه الداعية صار مجموعهما علة موجبة للفعل وهذا قول جمهور الفلاسفة
واختيار ابي الحسين البصري من المعتزلة وهو وان كان يدعي الغلو
في الاعتزال حتى ادعى ان العلم بان العبد موجد ومستقل بفعله
ضروري الا انه لما كان من مذهبه ان الفعل موقوف على الداعي فاذا
كان عند الاستواء يمتنع وقوعه فحال المرجوحية اولى بالامتناع فاذا
امتنع المرجوح وجب الراجح لانه لا خروج عن النقيضين وهذا عين
القول بالجبر لان الفعل واجب الوقوع عند حصول المرجح وممتنع الوقوع

عند

119 عند عدم المرجح فثبت ان ابا الحسين كان عظيم الغلو في القول بالجبر وان
كان يدعي في ظاهر الامر انه عظيم الغلو في الاعتزال الفرقة الثانية الذين
يقولون ان المؤثر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد
ويشبه ان يكون هذا قول الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه نقل عنه انه قال
قدرة العبد تؤثر بمعين الفرقة الثالثة الذين يقولون الصلوة والزنا
يشتركان في كون كل واحد منهما حركة ويمتاز احد الحركتين عن الاخرى
بكون احدهما صلوة والاخر زنا فذات الصلوة عبارة عن حركة موصوفة
بكونها صلوة والزنا حركة موصوفة بوصف كونها زنا اذا عرفت هذا فنقول
اصل الحركة انما توجد بقدرة الله تعالى اما وصف كونها صلاة وكونها زنا
انما يقع بقدرة العبد وهذا قول القاضي ابي بكر الباقلاني الفرقة الرابعة
الذين يقولون لا تاثير لقدرة العبد في الفعل ولا في صفة من صفات الفعل
بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل ولا تاثير لتلك
القدرة البتة في ذلك الفعل وهذا قول ابي الحسن الاشعري فهذا كله تفصيل
مذاهب من قال الحيوان غير مستقل بايجاد فعله القول الثاني قول من قال
الحيوان مستقل بايجاد فعله وهو جمهور المعتزلة وهم طائفتان احديهما
الذين يقولون نحن نعلم بالبديهة كوننا موجدين لافعالنا وهذا القول اختيار
ابي الحسين البصري وانا شديد التعجب منه انه كيف جمع بين هذا القول
وبين قوله الفعل موقوف على الداعي فان هذا غلو عظيم في الجبر فكيف جمع
معه الغلو في القدر واما محمود الخوارزمي فانه لما اراد الجمع بين هذين القولين
قال الفعل مع الداعي يصير اولى بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب وسنبين
ان هذا القول ضعيف والطائفة الثانية الذين يقولون ان علمنا

العنزر ذ

لم يثبت منعها ابطال العاصل بالاختيار فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بجفعه

يكونا موجدين لافعالنا على استدلالي وهذا هو مذهب جمهور مشايخ
المعتزلة فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة فلنذكر دلايل **الحجة**
الاولى ان العبد حال ما يرجح الفعل هل يصح منه ترجيح الترك بدلا عن الفعل
ام لا فان كان حال كونه مصدرا للفعل لا يصح منه الترك وحال كونه
مصدرا للترك لا يصح منه الفعل فح العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك
وذلك هو المط واما ان صح منه الترك بدلا عن الفعل فترجح احد الطرفين
على الاخر اما ان يتوقف على مرجح اولا يتوقف فان توقف على مرجح فذلك
المرجح اما ان يكون من العبد او من الله تعالى او لا من العبد ولا من الله
تعالى فان كان من العبد عاد التقسيم الاول ويلزم التسلسل وان كان من
الله تعالى فنقول عند حصول ذلك المرجح قد صار الفعل راجحا على الترك
فنقول ذلك الرجحان اما ان يقع انه انتهى الى حد الوجوب اوما انتهى الى
حد الوجوب فان كان الاول هو الحق لزم الجبر لان على تقدير حصول
ذلك المرجح صار الفعل واجب الوقوع وعلى تقدير ان لا يحصل كان
الفعل ممتنع الوقوع وان كان الثاني هو الحق وهو انه ما انتهى الى حد
الوجوب فنقول اذا كان الامر كذلك كان عند حصول ذلك المرجح لا
يمتنع حصول الفعل تارة وعدم حصوله اخرى وكل ما كان كذلك كان ممكنا
وكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض تارة واقعا واخرى غير
واقع فاختصاص احد الوقتين بالوقوع والثاني بعدم الوقوع اما ان
يتوقف على انضمام قيد زائد اليه اولا يتوقف فان توقف لم يكن
الذي حصل اولا تمام المرجح لانه كان لا بد معه من القيد لكنا فرضنا
ما حصل اولا تمام المرجح هف وايضا فانه يعود التقسيم في المجموع الحاصل

من المرجح

من المرجح الاول ومن هذا القيد فان لم يصر الرجحان واجبا افتقر الى
مرجح آخر ولزم التسلسل وهو محال وان وجب عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر و
اما ان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع لا يتوقف على انضمام
قيد زائد الى ما كان حاصلا اولا مع ان نسبة ذلك المرجح الذي كان
حاصلا اولا الى وقت الوقوع واللاوقوع بالسوية لزم رجحان احد طرفي
الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال واما القسم الثالث
وهو ان يحدث ذلك المرجح لا من العبد ولا من الله تعالى فهذا يقتضي حدوث
حادث لا عن محدث وتجويزه يبطل القول بالاستدلال بحدوث الحوادث
على وجود الصانع تعالى وهو بط هذا كله اذا قلنا بان العبد حال كونه مصدرا
للفعل يصح منه الترك بدلا عن الفعل الا ان هذا الرجحان يتوقف على
مرجح اما اذا قلنا انه لا يتوقف على المرجح فح قد حصل الرجحان لا عن مؤثر
وتجويزه يبطل القول بافتقار الجايزات الى المؤثر والمرجح ويلزم منه
نفي الصانع وايضا فبتقدير ان يكون الامر كذلك يكون ذلك الرجحان واقعا
بالاتفاق يعني يكون واقعا لا انه صدر عن الفاعل وهذا ايضا يقتضي
الجبر لانه اذا وقع ذلك لا اتفاق حصل سواء اراد او لم يرد واذا لم يقع لم
يحصل سواء اراد ام لم يرد فيكون الجبر لازما ايضا على هذا التقدير اذا
عرفت هذا فنقول ثبت ان العبد حال كونه مصدرا للفعل ان صح
منه الترك فاما ان يتوقف ذلك الترجيح على المرجح اولا يتوقف وثبت
ان القسمين باطلان فثبت ان العبد حال كونه مصدرا للفعل يمتنع
منه الترك فان قيل هذا الذي ذكرتم في الشاهد يلزمكم مثله في الغائب
فوجب ان يكون الباري تعالى علة موجبة بالذات لا فاعلا بالاختيار

قلنا الفرق بين الشاهد والغايب ان صدور الفعل عن القادر موقوف
عن الارادة وهذه الارادة في الشاهد محدثة فافتقر الى محدث فان
كان ذلك المحدث هو العبد لزم التسلسل وهو محال فوجب القول بانتهاء
الارادات الى ارادة ضرورية يخلقها الله تعالى في القلب ابتداء وعند هذا
يصير الجبر لازما اما ارادة الله تعالى فهي قديمة عندنا فاستغنت تلك
الارادة لاجل قدمها عن ارادة اخرى فظهر الفرق بين الصورتين

الحجة الثانية لو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما
بتفاصيل افعاله وهو غير عالم بتفاصيل افعال نفسه فوجب ان لا يكون
موجدا لها بيان الملازمة انه لكونه قادرا يصح منه وقوع ذلك الفعل بذلك
المقدار ويصح وقوع ازيد منه وانقص منه فوقوع ذلك المقدار دون ما
هو ازيد منه ودون ما هو انقص منه لا يكون الا لاجل القصد والاختيار
والقصد والاختيار مشروط بالعلم لان القصد الى ايجاد العشرة
دون الخمسة ودون العشرين لا ينافي لا مع العلم بانه عشرة وليس بخمسة
ولا بعشرين فثبت انه لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل
افعال نفسه وهذا هو معنى قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
وانما قلنا ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه لوجوه الاول
ان النائم والمغشي عليه قد يتقلب من احد جنبيه الى الجنب الاخر مع انه
ليس له كمية تلك الافعال ولا كيفيتها خبر البتة الثاني ان اكثر المتكلمين
متوافقون على اثبات الجوهر الفرد ومتى ثبت القول بالجوهر الفرد كان
التفاوت بين الحركات في البطؤ والسرعة لاجل تخلل السكنات فيما بين
الحركات وسياتي البرهان على تقرير ذلك في مسئلة الجوهر الفرد واذا ثبت هذا

… لا يستلزم العلم … القصد الكلي الاجمالي

فنقول النملة اذا تحركت حركة بطيئة فذاك لانها تحركت في بعض الاحيان
وسكنت في بعضها ومعلوم انه ليس عند النملة خبر من كمية عدد تلك الاحيان
وليس عندها خبر من انها سكنت هنا وتحركت هناك بل الحال في الادمي
الذي هو اعقل الخلق كذلك فانه اذا مشى فلا شك ان مشيه ابطأ من حركة
الفلك فذاك لانه سكن في بعض الاحيان ووقف في بعضها وهذا الذي هو
اعقل الخلق لو اراد ان يعرف انه اين سكن واين تحرك لم يعرف فعلمنا
ان العبد غير عالم بتفاصيل احوال فعله **الثالث** ان مذهب ابي علي
وابي هاشم ان الجسم اذا تحرك فهناك امور ثلثة ثلثة الجسم والمتحركية والحركة
وهذه الحركة معنى توجب المتحركية وتاثير قدرة العبد ليس في نفس المتحركية
بل في هذا المعنى الذي توجب تلك المتحركية ومعلوم ان اكثر العقلاء
غافلون عن هذا الثالث ولا يخطر ببالهم ولا يبعد في خيالهم تصور هذا
الثالث واذا ثبت كونهم غافلين عن ماهية استحال منهم القصد الى ايجاده
وتكوينه فان ما لا يكون متصورا عند الذهن امتنع القصد الى ايجاده
وهذا الوجه الثاني والثالث مختص بمشايخ المعتزلة واما ابو الحسين
فانه متوقف في الجوهر الفرد وناف لهذا المعنى الثالث فلا يلزمه ذلك
الرابع ان من تحرك اصبعه فلا شك ان تلك الاصبع مركبة من الاجزاء
وقامت بكل واحد منها حركة على حدة فاذا كان يلزم فيمن يوجد الشئ
ان يكون عالما بتفاصيله من الكمية والكيفية وجب في تحريك هذه
الاصبع ان يكون عالما بان اجزاء الاصبع كم هي حتى يمكنه القصد الى
ايجاد الحركة في كل واحد من تلك الاجزاء ويكون عالما بعدد الاحيان
الواقعة من مبدء الحركة الى منتهاها حتى يكون يمكنه القصد الى ايجاد

الحركات في تلك الاحيان ولما لم يكن شيء من هذه الاحوال معلوما علمنا
ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه واذا ثبت هذا فنقول
ظاهر انه لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل تلك الافعال
وظاهر انه غير عالم بتفاصيل تلك الافعال فوجب القطع بان العبد غير
موجد لها الحجة الثالثة على ان العبد غير موجد لافعال نفسه
هو ان ذاته تعالى مستلزمة للقادرية اما لنفس ذاته عند من يقول انه
تعالى قادر لذاته او بواسطة كونها مستلزمة لمعنى وذلك المعنى يستلزم
القادرية عند من يقول انه تعالى قادر لمعنى وعلى التقديرين فان
نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوية فيلزم ان يكون الله تعالى
قادرا على جميع الممكنات فيكون قادرا على مقدورات العباد اذا ثبت
هذا فنقول ذلك المقدور اما ان يقع بمجموع القدرتين اعني قدرة
الله تعالى وقدرة العبد واما ان لا يقع بواحدة منهما واما ان يقع
باحدى القدرتين دون الاخرى وهذه الاقسام الثلثة باطلة
لما ذكرنا من الدليل في مسئلة التوحيد فوجب ان لا يكون العبد
قادرا على الايجاد والتكوين الحجة الرابعة لو كانت قدرة العبد صالحة
للايجاد فاذا اراد الله تسكين جسم وقدرنا ان العبد اراد تحريكه
فاما ان يقع المرادان وهو محال او لا يقع مراد واحد منهما وهو ايضا محال
على ما بيناه في مسئلة التوحيد او يقع مراد الله دون مراد العبد وهو
ايضا باطل لان الله تعالى وان كان قادرا على ما لا نهاية له والعبد ليس كذلك
الا ان ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله تعالى وقدرة العبد في
هذه الصورة لان الحركة الواحدة والسكون الواحد معينة غير قابلة

للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه واذا كان المقدور غير قابل
للتفاوت لم يكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت
فيمتنع ان يكون قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة اقوى من قدرة
العبد على ايجاد السكون بل الله تعالى قادر على ساير المقدورات و
العبد غير قادر عليها لكن ذلك التفاوت لا يوجب التفاوت في
القدرة على تلك الحركة والقدرة على هذا السكون واذا ثبت ان
قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة المعينة لا يمكن ان يكون اقوى
من قدرة العبد على ايجاد هذا السكون استحال ان يقال ان مقدور
الله تعالى اولى بالوقوع من مقدور العبد وثبت ان التفاوت
الحاصل بسبب ان قدرة الله تعالى متعلقة بما لا نهاية له وقدرة
العبد متعلقة بالمتناهي لا يقدح في ذلك التساوي فثبت انه لو قدر
ان يكون قدرة العبد صالحة للايجاد يلزم احد هذه الاقسام الثلثة
وثبت ان كل واحد منها باطل فيلزم القطع بان قدرة العبد غير صالحة
للايجاد الحجة الخامسة ان الفعل الاختياري لا يقع الا متعلقا به القصد
والاختيار والكافر لا يقصد ولا يختار احداث الجهل بل يقصد الا
العلم والصدق فكان يجب ان لا يحصل له الا العلم فلما قصد العلم
وحصل له الجهل علمنا ان وقوعه ليس بايقاعه بل بايقاع غيره فان
قيل انما حصل ذلك الجهل لانه ظن انه علم فلا جرم قصد ايقاعه قلنا
هو انما اختار هذا الجهل بسبب انه كان ذلك الجهل المتقدم حاصلا
فان كان القول فيه كما في الاول لزم ان يكون جهله مسبوقا بجهل آخر
لا الى بداية وذلك محال فاذن لا بد من انتهاء هذه الجهالات الى جهل

اقول انه غير مسبوق بجهل آخر فكذلك الجهل الاول يستحيل ان يكون بسبب
ان الانسان اختاره لان الانسان لا يختار ذلك البتة فثبت ان ذلك
الجهل الاول انما حصل بايجاد الله تعالى وتخليقه وساير الجهالات
تفرعت عليه فكان الكل بالحقيقة مستندا الى تخليق الله تعالى
وتكوينه اما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب في غاية الكثرة والبسط
الا انه يرجع الكل الى حرف واحد وهو انه لولا الاستقلال بالفعل
لكان الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا
والجواب ان هذا السؤال لازم عليكم ايضا من ستة اوجه الاول
ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متضادان متنافيان لذاتيهما
كما ان الحركة والسكون متنافيان متضادان لذاتيهما وذلك لان العلم
بعدم الايمان لا يكون علما الا مع عدم الايمان وعلم الايمان ووجوده
متنافيان فوجب القطع بان العلم بعدم الايمان مناف ومضاد
لوجود الايمان وكما ان الامر بالجمع بين الحركة والسكون امر بالمحال
ما يمتنع وجوده فكذا الامر بالايمان مع قيام العلم بعدم الايمان امر بالجمع
بين الضدين اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى كان عالما من الازل
الى الابد بان ابا لهب لا يؤمن ثم انه كان يامره بالايمان فكان هذا
جمعا بين النقيضين وهو محال فالقول بتكليف ما لا يطاق لازم عليه
في مسئلة العلم كما انه لازم علينا في مسئلة خلق الافعال ولو ان جملة
العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حرفا لما قدروا
عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو ان الله تعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون

من يقول

من يقول بهذا القول الوجه الثاني في الالزام انه تعالى قال ان الذين
كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك الذين
اخبر الله عنهم بهذا الخبر لو آمنوا لانقلب هذا الخبر كذبا والكذب محال
على الله تعالى والمفضي الى المحال محال فكان صدور الايمان عنهم محالا
مع ان الله تعالى كان يامرهم بالايمان الوجه الثالث انه تعالى كلف ابا لهب
بان يؤمن ومن جملة الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما
اخبر عنه ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه
لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين الوجه الرابع وهو ان
توجه التكليف على العبد اما ان يكون حال استواء الداعي الى الفعل
والترك او حال رجحان احدى الداعيتين على الاخرى اما الاول فهو
تكليف بما لا يطاق لان الاستواء والرجحان متناقضان فلو كلف
حال الاستواء بالترجيح لكان قد وقع التكليف بالجمع بين النقيضين
واما الثاني فهو ايضا تكليف بما لا يطاق لانه ان كلف بالراجح فالراجح
واجب الوقوع على ما بيناه وما كان واجب الوقوع لنفسه استحال
ان يكون وقوعه بايقاع موقع منفصل فكان امره بايقاعه امرا بما
ليس في وسعه وان كلف بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوقوع فكان هذا
امرا بايقاع ما يكون ممتنع الوجود فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه حال
استواء الداعيتين يكون مامورا بالترجيح لا في هذه الحالة التي هي
حالة الاستواء بل في حالة الثانية منها قلنا انه اذا توجه عليه التكليف في
حال الاستواء فاما ان يؤمر حال الاستواء بان يحصل الترجيح في هذه
الحالة التي هي حالة الاستواء فيكون هذا جمعا بين النقيضين واما

ان يوقع هذه الحالة التي هي حالة مأمورا بان يوقع الترجيح في الحالة الثانية
من هذه الحالة فنقول هذا القسم ايضا ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما
ان يكون المراد انه في حال الاستواء اعلم انه اذا جاءت الحالة الثانية
فهو في تلك الحالة الثانية مأمور بايقاع الترجيح لكن على هذا التقدير
لا تكليف عليه في حال الاستواء بل اعلم انه في الحالة الثانية سيصير مكلفا
واذا كان كذلك فنحن نقول عند مجيء الحالة الثانية اما ان يكون الحال
حال الاستواء او حال الترجيح ويعود الاشكال المذكور واما ان يكون
المراد منه انه في حال الاستواء مأمور في هذه الحالة بان يوقع الرجحان
في الحالة الثانية لكن على هذا التقدير يتوجه تكليف ما لا يطاق لان
ايقاع الرجحان في الزمان الثاني مشروط بحصول الزمان الثاني وحصول
الزمان الثاني في الزمان الاول محال فكان ايقاع الترجيح في الزمان الثاني
عند حضور الزمان الاول موقوفا على شرط محال والموقوف على المحال محال
فقول القائل انه كلف حال الاستواء بان يوقع الترجيح في الزمان الثاني
يكون تكليف ما لا يطاق الوجه الخامس ان نقول ان شيئا من التصورات
غير مكتسب فشيء من التصديقات البديهية غير مكتسب فشيء من
التصديقات غير مكتسب البتة مع انه ورد الامر بتحصيل المعرفة فكان هذا
امرا وتكليفا بما لا يطاق انما قلنا ان شيئا من التصورات غير مكتسب
لان من طلب التصور فاما ان يكون له شعور بتلك الماهية واما ان لا يكون
فان كان له شعور بتلك الماهية كان تصورها حاصلا له وطلب الحاصل محال
وان لم يكن له شعور بتلك الماهية استحال طلبها لان الغافل عن الشيء
يمتنع ان يكون طالبا له فان قلت انه مشعور به من وجه دون وجه

قلت

قلت الوجه المشعور به مغاير للوجه الذي هو غير مشعور به والمشعور به
امتنع طلبه لكونه حاصلا وغير المشعور به امتنع طلبه لكونه مغفولا عنه و
انما قلنا انه لما كانت التصورات غير مكتسبة كانت التصديقات البديهية
غير مكتسبة وذلك لان التصديقات البديهية هي التي يكون مجرد تصور
طرفي موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما للآخر
او سلبه عنه وعلى هذا التقدير ان حضر التصورات كان ذلك التصديق
واجب الحصول وان لم يحضر لكان ذلك التصديق ممتنع الحصول فان
كان هذا التصديق واجب الطرفين نفيا واثباتا عند حضور تلك
التصورات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان لزم ان يكون حصول
هذه التصديقات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان فثبت ان
التصديقات البديهية ليس شيء منها مكتسبا وانما قلنا انه لو كان
الامر كذلك امتنع ان يكون شيء من التصديقات مكتسبا وذلك لان
التصديقات المكتسبة لا تتسلسل ولا تدور بل لا بد من انتهائها
الى المكتسب الاول فيكون المصدر للمكتسب الاول هو تلك البديهيات
لا محالة فتلك البديهيات اما ان تكون تامة في استلزام المكتسب الاول
واما ان لا تكون فان كانت تامة لزم من حصولها حصول المكتسب الاول
ولزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الاول لانه لا سبب للمكتسب
الاول الا تلك البديهيات فح يكون المكتسب الاول واجب الدوران
نفيا واثباتا مع ما لا يكون باختياره لا نفيا ولا اثباتا فح يخرج المكتسب
الاول عن ان يكون باختياره واذا عرفت هذا فنقول حال المكتسب الثاني
بالنسبة الى المكتسب الاول كما ذكرناه وعلى هذا التقدير لا يكون شيء

من المعلوم مكتسبا واما قلنا بان تلك البديهيات غير تامة في استلزام
المكتسب الاول فلانه لا بد من تلك البديهيات من شيء من المكتسبات فح
يكون ذلك المكتسب متقدما على اول المكتسبات وذلك مح فثبت بما
ذكرنا ان جميع المعلوم اما بديهية واما ان يكون من لوازم البديهيات
وشيء منها ليس بمكتسب فاذن شيء من العلوم غير مكتسب ولا شك
في وروده امر به لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فثبت ان تكليف ما
لا يطاق لازم على الكل الوجه السادس انه ورد الامر بتحصيل معرفة
الله تعالى فنقول اما ان يتوجه هذا الامر على من يعرف الله تعالى او على
من لا يعرفه فان كان الاول كان هذا امرا بتحصيل الحاصل وهو مح
وان كان الثاني كان هذا توجيها للامر الله تعالى على من لم يكن عارفا بالله
والجاهل بالذات جاهل بالصفة فاذن هذا الامر متوجه على شخص لا
يمكنه حال بقاء ذلك الامر ان يعرف الامر وذلك عين التكليف بما لا
يطاق فثبت بهذه الوجوه الست ان تكليف ما لا يطاق لازم على
الكل والاستقصاء في هذا الباب مذكور في ما صنفناه في اصول الفقه
فان قيل هب ان هذا الاشكال لازم على الكل فما الحيلة لنا ولهم في دفعه
قلنا الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد و
انه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وهذا اخر المباحث الملخصة في هذا
الباب وبالله التوفيق المسئلة الثالثة والعشرون في انه لا يخرج شيء
من العدم الى الوجود الا بقدرة الله تعالى اعلم ان اكثر ارباب المذاهب
يخالفوننا في هذه المسئلة ولو اطنبنا في شرح المذاهب وابطالها
لطال الكتاب الا انا نكتفي ههنا بالاختصار فنقول الدليل الذي

يدل

١٢٥ يدل على صحة قولنا وجوه الحجة الاولى ان علة صحة المقدورية هي
الامكان والامكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات واذا كانت العلة
مشتركا فيها كان الحكم كذلك فاذن كل الممكنات مشترك في كونها بحيث
يصح ان يكون مقدورة لله تعالى والمقتضي لكونه قادرا على المقدور هو
ذاته ونسبة الذات الى الكل على التسوية فلما اقتضت الذات كونه تعالى
قادرا على البعض وجب ان يقتضي قادرا على الكل فثبت انه تعالى قادر
على كل الممكنات فلو فرضنا شيئا آخر يصلح لان يكون مؤثرا في الوجود فعند
اجتماع هذين المؤثرين اما ان يقع الاثر بهما او لا يقع بواحد منهما
او يقع باحدهما دون الثاني والاقسام الثلثة باطلة كما مرت الاشارة
اليها في مسئلة التوحيد ومسئلة خلق الاعمال فوجب القطع بانه لا
شيء سوى قدرة الله تعالى يصلح للتاثير والتكوين الحجة الثانية على
هذا المط ان صفة الامكان صفة واحدة في الممكنات وانها محوجة
الى المؤثر فاما ان يقال الامكان محوج الى مؤثر معين او محوج الى مؤثر
غير معين والثاني مح لان ما لا يكون معينا في نفسه لا يكون موجودا
وما لا يكون موجودا استحال احتياج غيره اليه في الوجود فاذن الامكان
محوج الى شيء معين فذلك المعين اما ان يكون من الممكنات واما ان لا يكون
لا جائز ان يكون من الممكنات والا لكان امكان ذلك الشيء محوجا الى
نفسه وح يكون موجدا لنفسه وكل ما كان موجدا لنفسه كان واجبا
ذلـ موجدا
لذاته وهو مح ولما بطل ان يكون ذلك الشيء من الممكنات ثبت انه واجب
لذاته فثبت ان الامكان يحوج جميع الممكنات الى الموجود الواجب لذاته
فيكون الواجب لذاته هو المبدئ لوجود جميع الممكنات وهو المط فان قيل

لم لا يجوز ان يكون الامكان علة الحاجة الى المؤثر من حيث انه مؤثر
والمؤثر من حيث هو مؤثر له مهية واحدة بالنوع وهي لا تمنع دخول
الاشياء الكثيرة تحتها بالعدد والجواب لما كان المؤثر من حيث انه
مؤثر مفهوما واحدا مشتركا فيه بين الاشياء فوات المهيات المختلفة
فيلزم ان يكون المؤثر لاحقة من لواحق تلك المهيات المختلفة وكل ما
كان كذلك كان مفتقرا الى المؤثر ويعود التقسيم الاول فيه ولا ينقطع
الافتقار والاستناد الا عند الانتهاء الى الذات الواجبة ويجب ان
يكون تلك الذات متعينة كما بيناه وح يحصل المط الحجة الثالثة
وهي مبنية على اصول الحكماء ان كل ما كان ممكنا لذاته فهو قابل للوجود
والعدم فلو كان شيء من الممكنات مؤثرا في وجود شيء آخر لزم كون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو مح فاذن الممكن له خاصية القبول
وليس له صلاحية التاثير كما ان الواجب لذاته له خاصية التاثير و
ليس له صلاحية القبول واعلم ان المخالفين في هذه المسئلة فرق
كثيرة الفريق الاول من المخالفين في هذه المسئلة الفلاسفة الذين
يقولون المعلول الاول لذات الله تعالى من غير واسطة شيء وهو العقل
الاول واما ساير الاشياء فهي معلولات معلولاته ولهم فيه شبه
الشبهة الاولى ان مفهوم انه تعالى مصدر لالف غير مفهوم انه
مصدر لب بدليل انه يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر فهذان
المفهومان اما ان يكونا داخلين في المهية او خارجين عنها او يكون احدهما
داخلا والاخر خارجا عنها فان كانا داخلين في المهية كانت المهية مركبة
وهذا في حق واجب الوجود مح وان كانا خارجين عن المهية فلا شك

انهما من لواحق هذه المهية وكل ما كان خارجا عن المهية لاحقا بها غير مستقل
بنفسه فانه يكون ممكنا لذاته واجبا لغيره فح يعود التقسيم من ان كون
المهية مصدرا لاحد هذين اللازمين مغاير لكونها مصدرا للازم الثاني
فان كان هذان المفهومان ايضا خارجين عن المهية لزم اما التسلسل واما
الانتهاء الى الكثرة في المهية وهو القسم الاول فاما القسم الثالث وهو ان
يكون احد القسمين داخلا في المهية والاخر خارجا عنها فهذا يقتضي
ان يكون هذه المهية مركبة لان كل ما له جزء فلا شك انه مركب من جزئين
ويقتضي ان يكون المعلول واحدا لان الجزء متقدم والمعلول متاخر
فالجزء لا يكون معلولا فثبت ان القول بثبوت شيئين عنه يفضي الى
هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا الشبهة الثانية اذا صدر عن
الشيء الواحد باعتبار واحد الالف والباء والالف لا شك انه غير
الباء فمن حيث انه صدر عنه الالف لم يصدر عنه الالف لانه من ذلك
الحيث يصدر عنه الباء والباء ليس بالالف فمن حيث انه صدر عنه
الالف لم يصدر عنه الالف الشبهة الثالثة العلة لا بد وان تكون
ملائمة للمعلول فالشيء الواحد باعتبار الواحد لو اوجب شيئين مختلفين
لزم ان يكون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد ملائما للشيئين مختلفين
والملائم للشيئين المختلفين مختلف فيلزم ان يكون الشيء الواحد
بالاعتبار الواحد مخالفا لنفسه وهو مح الشبهة الرابعة لما شاهدنا
ان تاثير النار هو التسخين وتاثير الماء هو التبريد استدللنا بهذين
الاثرين على ان طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار فاذا كان اختلاف
الاثر دالا على اختلاف المؤثر فبان يدل على تعدد المؤثر اولى

والجواب عن الاولى ان الوحدة يصدق عليها انها نصف الاثنين
وثلث الثلثة وربع الاربعة فنقول مفهوم انها نصف الاثنين مغاير
لمفهوم انها ثلث الثلثة ويعود التقسيم الذى ذكرتم فيها فيلزم وقوع
الكثرة فى الوحدة وهو محال ولما كان هذا الكلام باطلا فكذا ما ذكرتم

والجواب عن الثانية ان نقيض انه صدر عنه الالف هو ما صدر عنه
الالف لا انه صدر عنه ما ليس بالالف والفرق ظاهر بين قولك ما حصل
الالف وبين قولك حصل ما ليس بالالف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يقبل
الواحد الا الواحد لانه لو قبل الالف وقبل الباء والباء ليس بالالف فيجب ان قبل الا
لم يقبل الالف وذلك محال فلما كان هذا القول باطلا فى جانب القابل فكذا فى جانب الفاعل

والجواب عن الشبهة الثالثة ان الملازمة غير محصل المعنى فان اردتم
به كون العلة مماثلة للمعلول فهذا خطأ لان المعلول لذاته محتاج الى
العلة والعلة لذاتها مؤثرة فى المعلول فلو كانت العلة والمعلول متماثلين
لزم كون العلة معلولا والمعلول علة وهو محال وان كان المراد بها علم شئ اخر فلابد من بيانه

والجواب عن الرابعة ان الذى به عرفنا ان طبيعة الماء بخلاف طبيعة النار
ليس هو مجرد اختلاف الاثر بل لما رأينا الماء حاصلا بدون التسخين
والنار حاصلة بدون التبريد علمنا بهذا اختلاف طبيعتهما فالحاصل
ان المعرف لاختلاف الطبيعتين هو تخلف الآثار لا اختلاف الآثار

النوع الثانى من المخالفين الثنوية الذين ينسبون الخير الى النور
والشر الى الظلمة واعلم ان النور كيفية قائمة بالجسم وقد دللنا على ان
الجسم محدث فكان القول بحدوث النور الذى هو كيفية قائمة بالجسم اولى
وقدماء المشايخ ابطلوا مذهبهم بان من قال اخطأت فقائل هذا

القول هو النور او الظلمة فان كان هو النور فان كان صادقا فالنور قد
فعل الشر وان كان كاذبا والكذب شر فالنور قد فعل الشر وان كان قائل
هذا القول هو الظلمة فان كان صادقا فالصدق خير فالظلمة فعلت الخير
وان كان كاذبا فالظلمة ما فعلت الخطاء وترك الخطاء خير فالظلمة فعلت
الخير

النوع الثالث من المخالفين المنجمون الذين يقولون المدبر
فى هذا العالم السفلى هو الافلاك والكواكب والذى يدل على بطلان
قولهم ان الافلاك اما ان تكون بسيطة او مركبة من اجزاء كل واحد منها
فى نفسه بسيط وكل بسيط فانه يحصل له جانبان بحيث يكون كل واحد
منهما مساويا للاخر فى تمام الماهية وكل ما كان كذلك فكل ما يصح على احد جانبيه
صح على جانبه الاخر وكل ما كان كذلك فما كان ممسوس يمينه صح ان ينقلب
ممسوس يساره وبالعكس وكل ما كان كذلك فان التركيب والانحلال
جائزان عليه فاذن التركيب والانحلال جائزان على اجرام الافلاك و
الكواكب ويلزم من هذه النكتة فساد اصول الفلاسفة واصحاب المجسطي
فى اجرام الافلاك ويلزم القول بافتقارها فى ذواتها وصفاتها واشكالها
الى تقدير فاعل مختار واحتجوا بانا نشاهد ان تغيرات احوال هذا
العالم مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب ويدل عليه حال النهار والليل
وحال الفصول الاربعة والجواب ثبت فى المنطق انه لا يلزم من حصول
شئ عند حصول شئ ومن عدمه عند عدمه كونه معللا به لاحتمال حصول
هذا الدوران مع شرط العلة او شرط العلة او مع صفة لازمة للعلة
طردا وعكسا مع انه يكون اجنبيا عن التاثير

النوع الرابع من المخالفين
الطبيعيون وهم يقولون ان حوادث هذا العالم من المعادن والنبات و

والحيوان معللة بامتزاج هذه العناصر بعضها مع بعض واعلم ان القول
بالمزاج بط وذلك لان هذه العناصر اذا اختلفت واذا امتزجت فاما ان
يكون تاثير كل واحد منها في الاخر وتاثر كل واحد منها عن الاخر يقع دفعة
واما ان يوجد تاثير احدهما في الاخر ثم بعد ذلك يعود المغلوب غالبا والاول
بط لان المؤثر في انكسار كل واحد منها قوة الاخر فالحار والبارد لو حصل
انكسارهما معا وحال حصول المعلول لابد من حصول العلة فيلزم ان يكونا
في غاية القوة حال كونهما منكسرين وذلك مح والثاني بط ايضا لان المغلوب
بعد صيرورته مغلوبا يمتنع ان يعود غالبا مع انه حال قوته كان عاجزا
عن قهره فان قيل لم لا يجوز ان يقال النارية صفة قائمة بجسم النار وتلك
الصفة علة للحرارة واليبوسة وكذا المائية صفة قائمة بالماء وتلك الصفة
علة للبرودة والرطوبة فالكاسر لبرد الماء ورطوبته ليس هو حر النار
ويبسها والكاسر لحر النار ويبسها ليس هو برد الماء ورطوبته بل مائيته وعلى هذا التقدير يندفع السؤال
قلنا النارية والمائية انما تتنافيان بواسطة ما بين اثريهما من التنافي
فح يعود الكلام الاول **النوع الخامس** من المخالفين المعتزلة
اما النظام فقال انه تع غير قادر على خلق القبيح قال لان صدور هذه الاشياء
عن الله تع مح وكل محال فهو غير مقدور وانما قلنا انه مح لان صدوره عن
الله تع يستلزم الجهل او الحاجة وكل واحد منهما مح ومستلزم المح مح
فصدور هذه الاشياء عن الله تع مح وانما قلنا ان المح غير مقدور
لان المح ما يمتنع وقوعه والمقدور هو الذي يمكن وقوعه والجمع
بينهما مح والجواب مذهبنا ان خلق شيء من الاشياء لا يدل في
حق الله تع على الجهل ولا على الحاجة فزال هذا السؤال واما على مذهب

المعتزلة

١٢٨ المعتزلة فالجواب عن هذه الشبهة ان نعني كون القبائح مقدورة لله تعالى
انه لو صح تحقق الداعي الى فعل هذه القبائح في حق الله تعالى كانت قادريته
صالحة لايجادها والحاصل ان فعل هذه القبائح وان كان ممتنعا
لامتناع الداعي لكنه غير ممتنع بالنظر الى صلاحية القدرة واما الكعبي فانه
يقول انه تع غير قادر على مثل مقدور العبد لان فعل العبد اما طاعة
واما معصية وهما محالان على الله تعالى فثبت انه تع غير قادر على مثل فعل
العبد والجواب ان طاعة العبد ومعصيته اما حركة واما سكون
والله تعالى قادر على جميع الحركات والسكنات واما البصريون فقد
سلموا انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد الا انهم قالوا انه تعالى غير
قادر على نفس مقدور العبد واحتجوا عليه بان ما كان مقدورا
للقادر لابد وان يحصل عند ما يدعوه الداعي الى فعله وان لا يحصل عند
ما يصرفه الصارف عن فعله فلو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين
وحصل الداعي الى الفعل في حق احدهما وحصل الصارف عن الفعل في
حق الثاني لزم ان يوجد ذلك الفعل وان لا يوجد وهذا مح فالقول
بوجود مقدور بين قادرين مح والجواب ان من يجوز وجود مقدور
واحد بين القادرين لم يسلم انه يلزم من تحقق الصارف في حق احدهما
عن الفعل ان لا يوجد الفعل لاحتمال ان يكون قصد غيره الى ايجاده سببا
لوجوده واما جمهور المعتزلة فانهم اتفقوا على ان قدرة العبد مؤثرة
في وجود فعله وقد تقدمت هذه المسئلة وايضا الرجل اذا اعتمد على
جسم آخر فحدثت حركة في ذلك الجسم الاخر فقد اتفقت المعتزلة على ان
الحركة الحاصلة في ذلك الجسم المباين انما حصلت بتاثير هذا الاعتماد

وهذه المدافعة واصحابنا انكروا ذلك وهذا هو المسئلة المشهورة بمسئلة
التولد وحجة اصحابنا انه لو صح القول بالتولد لزم وقوع الاثر الواحد
بمؤثرين مستقلين بالتاثير وهذا مح فالقول بالتولد مح بيان الملازمة
انه اذا التصق جوهر فرد بكف رجلين ثم احدهما جذب الكف في حال
ما دفع الآخر كفه فلو صح القول بالتولد كان الجذب مولدا للحركة في
ذلك الجوهر الفرد كما ان الدفع مولد للحركة فح فاما ان يتولد من كل
واحد منهما حركة على حدة او يتولد منهما معا حركة واحدة والاول باطل
لانه يقتضي حصول الجسم الواحد في الآن الواحد في الحيز الواحد بحركتين
وهذا غير معقول وايض فعلى هذا التقدير تكون الحركات متماثلين
فليس اسناد احديهما الى الجذب والثانية الى الدفع اولى من العكس
فيلزم اسناد كل واحد من الحركتين الى الجذب والى الدفع فيعود الامر
الى وقوع الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين ولما بطل هذا القسم ثبت
انه حصل في ذلك الجوهر الفرد حركة واحدة وتلك الحركة الواحدة حصلت
بعلة الجذب وبعلة الدفع ثم كل واحدة من هاتين العلتين مستقلة
باقتضاء هذا الاثر مع القول بالتولد فيلزم حصول الاثر الواحد
بمؤثرين مستقلين وذلك مح لان ذلك الاثر مستغن بهذا عن ذاك
وبذاك عن هذا فلما اجتمعا عليه لزم ان يستغني بكل واحد منهما عن
كل واحد منهما وهو مح واستدلال المعتزلة على القول بالتولد انما هو
بحسن المدح والذم والثواب والعقاب وقد تقدم الجواب عنها في
مسئلة خلق الافعال وبالله التوفيق المسئلة الرابعة والعشرون
في بيان ان الله تعالى مريد لجميع الممكنات مذهب المعتزلة ان الارادة

توافق الامر فكل ما امر الله به فقد اراده وكل ما نهى عنه فقد كرهه و
مذهبنا ان الارادة توافق العلم فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع وكل
ما علم عدمه فهو مراد العدم فعلى هذا ايمان ابي جهل مامور به وغير مراد
وكفره منهي عنه وهو مراد لنا وجهان الحجة الاولى قد دللنا على
انه تعالى خالق افعال العباد وكل من خلق شيئا لا على سبيل الاكراه والالجاء
فهو مريد لذلك الشيء فوجب القطع بانه تعالى مريد لجميع افعال العباد الحجة
الثانية انه تعالى علم من ابي جهل انه لا يؤمن وقد بينا ان العلم بعدم الايمان
مضاد لوجود الايمان وعند قيام احد الضدين كان الضد الثاني
ممتنع الوجود لذاته فاذن ايمان ابي جهل ممتنع الحصول مع ذلك العلم و
كل المعدومات معلوم لله تعالى فالله تعالى لا بد وان يكون عالما بامتناع
وجود هذا الايمان ومن كان عالما بكون الشيء ممتنع الوجود استحال
ان يكون مريدا لوجوده فهذا يدل على انه تعالى يمتنع ان يكون مريدا لصدور
الايمان عن الكافر واما المعتزلة فقد احتجوا على قولهم بوجوه الشبهة
الاولى انه تعالى امر الكافر بالايمان وكل من امر بشيء فهو مريد وجود
المامور به فيلزم ان الله تعالى اراد الايمان من الكافر الشبهة الثانية
ارادة الكفر والفسق سفه والسفه لا يليق بالحكيم وايض ان اراد منهم
الكفر والفسق ثم يعاقب فيما كان ذلك غاية السفه الشبهة الثالثة
الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو اراد الله الكفر من الكافر
لكان الكافر مطيعا لله بكفره وذلك بط بالاتفاق الشبهة الرابعة
الرضا بقضاء الله تعالى واجب بالاجماع فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى
لوجب بالكفر لكن هذا بط لان الرضا بالكفر كفر الشبهة الخامسة

لو اراد الله تعالى الكفر من الكافر وخلق الكفر في الكافر لكان تكليف الكافر
تكليفا بما لا يطاق وهذا باطل بالعقل والسمع اما العقل فلان كل انسان
يجد بالضرورة من نفسه انه لو اراد الطاعة يمكنه فعلها فكيف يقال انه عاجز غير متمكن
من الطاعة مع انه يجد بالضرورة ثبوت هذه المكنة واما السمع فقوله
تعالى وماذا عليهم لو آمنوا وما لهم عن التذكرة معرضين وكذا القول في
جملة الآيات الدالة على ان الانسان غير عاجز عن الاتيان بالطاعة
الشبهة السادسة التمسك بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد والجواب عن الشبهة الاولى لا نسلم ان الامر بالشيء
يستدعي ارادة المامور فان النزاع ما وقع فيه وعن الثانية انا نسلم
الدلالة القاطعة على ان القبيح لا يقبح الا بالشرع وعلى هذا الاصل لا
يقبح من الله تعالى شيء وعن الثالثة ان الطاعة موافقة الامر لا موافقة
الارادة وعن الرابعة ان القضاء صفة الله ونحن راضون بقضاء الله
تعالى اي راضون بصفة الله تعالى اما الكفر فليس هو نفس قضاء الله تعالى
بل هو مقتضى قضاء الله تعالى ولم يدل الدليل على انه وجب الرضا بكل مقتضى
قضى الله تعالى به وعن الخامسة المعارضة بالوجوه الستة التي ذكرناها
في خلق الاعمال وعن السادسة ان الرضا والمحبة ترك الاعتراض
والكفر والمعاصي وان كانت بارادة الله تعالى لكنها ليست بمحبة الله تعالى
ولا برضاه وبالله التوفيق

المسئلة الخامسة والعشرون

في ان الحسن والقبح يثبتان في الشرع اهم المهمات في هذه المسئلة تعيين محل
النزاع فنقول لا نزاع انا نعرف بعقولنا كون بعض الاشياء ملائما للطباع
وبعضها منافرا للطباع فان اللذة وما يؤدي اليها ملائم والالم وما يؤدي

اليه منافر ولا حاجة في معرفة هذه الملائمة وهذه المنافرة الى الشرع وايضا
نعلم بعقولنا ان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص انما النزاع في ان كون
بعض الافعال متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة وكون بعضها
متعلق المدح في الدنيا والثواب في الآخرة هل هو لاجل صفة عائدة
الى الفعل او ليس الامر كذلك بل هو محض حكم الشرع بذلك او حكم اهل العرف
فقالت المعتزلة المؤثر في هذه الاحكام صفات عائدة الى الافعال و
مذهبنا انه محض حكم الشرع واذا اتضح محل النزاع فنقول الذي يدل على
قولنا وجوه الحجة الاولى ان افعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية
وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل بيان المقدمة
الاولى ان صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي اما ان يكون
واجبا او لا يكون فان كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا لان حصول
القدرة والداعي ليس بالعبد والا لزم التسلسل واذا كان كذلك فعند حصولهما
يكون الفعل واجبا وعند ما لا يكونان حاصلين كان الفعل ممتنعا
فكان الاضطرار لازما لا محالة واما ان لم يكن حصول الفعل عند حصول
القدرة والداعي واجبا فاما ان يتوقف رجحان الفعل على رجحان
الترك على مرجح او لا يتوقف فان توقف كان حصول الفعل عند حصول
ذلك المرجح واجبا والا عاد الكلام الاول ولزم التسلسل واذا كان واجبا
عاد القول بان حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي اضطراري
واما ان لم يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح كان رجحان الفعل
اتفاقيا بمعنى انه اتفق حصول هذا الرجحان لا لمؤثر اصلا فلا يكون ذلك
الرجحان من العبد فثبت ان افعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية

واذا كان كذلك وجب ان يكون القول بالحسن والقبح العقلي باطلا اما على
قولنا فظ واما على قول المعتزلة فلان كل واحدة من هاتين الحالتين
تنافي الاختيار وعند فقد الاختيار لا يبقى الحسن والقبح فان قيل
هذا الكلام بتمامه قائم في الغائب فينبغي ان لا يتصور من الله تعالى
فعل حسن ولا قبيح قلنا قد ذكرنا في مسئلة خلق الافعال ان صدور
الفعل عن القادر موقوف على المرجح وذلك المرجح هو الارادة والارادة في
حق العبد محدثة فافتقرت الى الخالق والموجد فكان هذا المعنى لازما
في حق العبد بخلاف الباري تعالى فان ارادته قديمة ازلية فاستغنت عن
المؤثر فلم يلزم الجبر في حقه الحجة الثانية لو كان الظلم قبيحا لوجه عائد
اليه لزم تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية وهذا مح فذاك مح بيان
الملازمة ان القبيح نقيض اللاقبيح واللاقبيح محمول على العدم والمحمول
على العدم عدم فاللاقبيح عدم فوجب ان يكون القبيح صفة موجودة
اذا ثبت هذا فنقول الظلم ماهية مركبة من امور منها كون ذلك الاضرار غير
مستحق ومعلوم ان كونه غير مستحق قيد عدمي فلو عللنا قبح الظلم بكونه
ظلما وكونه ظلما ماهية مركبة من قيود احدها قيد عدمي فح لم يكن مجموع
القيود المعتبرة في كونها ظلما امرا موجودا فيلزم تعليل القبح الذي
هو صفة موجودة بالعدم وهو مح وانما قلنا ان تعليل الموجود بالعدم
مح وذلك لان العدم نفي محض وسلب صرف وايجاد الغير معتمد كونه
موجودا في نفسه فاذا لم يكن له ثبوت وتحقق اصلا امتنع كونه علة
لغيره الحجة الثالثة لو كان قبح الكذب لكونه كذبا لوجب ان يقبح كل
ما كان كذبا فكان يلزم ان يكون الكذب الذي يصير سببا لخلاص

الانبيا

الانبياء والرسل عليهم السلم عند اقدام الظلمة عليهم بالقتل وانواع الايذا
قبيحا ومعلوم انه ليس كذلك فدل هذا على ان كونه كذبا ليس علة للقبح فان
قيل الكذب في جميع المواضع قبيح والواجب في هذه الصورة انما هو ذكر
المعاريض كما قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب وايضا لم لا
يجوز ان يقال ان كونه كذبا علة للقبح الا ان الحكم تخلف عن العلة في هذه
الصورة لقيام مانع ومعارض والجواب عن السؤال الاول انا نفرض
الكلام فيما اذا لم يكن التعريض كافيا كما اذا قال هل رايت فلانا في هذه الساعة
وهل تعرف مكانه فان قلت نعم طالبك به وقتله لا محالة وان قلت لا
فقد كذبت واما السؤال الثاني فجوابه انه لو جاز تخلف القبح عن الكذب
لمانع فلا كذب الا ويجوز ان يقال لعله وجد مانع من الموانع يمنع عن قبحه
وعلى هذا التقدير لا يمكنك الحكم القطعي بقبح شيء من الاكاذيب اقصى ما
في الباب ان يكون الحاصل هو الظن وعند هذا لا يمكنك الحكم بقبح الكذب
في حق الله تع الحجة الرابعة لو ان ظالما قال لشخص اني ساقتلك غدا ههنا
الحسن اما ان يقتله وهو بط قطعا او لا يقتله الا انه اذا لم يقتله صار
الخبر بانه سيقتله غدا كذبا فلو كان الكذب قبيحا لكان ترك القتل يلزمه
قبيح وما يلزم القبيح قبيح فيجب ان يكون ترك القتل قبيحا ولما كان ذلك
باطلا علمنا انه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقا شبهة الخصم انا نعلم
ببديهة العقل ان الظلم قبيح وان الاحسان حسن وهذا العلم غير مستفاد
من الشرع فان من ينكر الشرع حصل له هذا العلم فدل ذلك على ان هذا
مستفاد من العقل والجواب ان هذا الحسن والقبح عبارتان عن رغبة
الطبع ونفرته ولا نزاع في ان هذا معلوم بالعقل انما النزاع في كون الفعل

متعلق الذم والعقاب او متعلق المدح والثواب هل هو لاجل صفة قائمة
بالفعل وما ذكرتموه لا يدل على ذلك وتمام الكلام فيه مذكور في كتاب المحصول
في اصول الفقه وبالله التوفيق **المسألة السادسة والعشرون** في انه لا يجوز
ان يكون افعال الله تعالى واحكامه معللة بعلة البتة اتفقت المعتزلة على ان
افعال الله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو اختيار اكثر المتاخرين
من الفقهاء وهذا عندنا باطل ويدل عليه وجوه خمسة **الحجة** الاولى
ان كل من فعل فعلا لاجل تحصيل مصلحة او لدفع مفسدة فان كان تحصيل
تلك المصلحة اولى له من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك
الفعل تحصيل تلك الاولوية وكل من كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا
بغيره وهو في حق الله تعالى محال وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة
اليه سيان فمع الاستواء لا يحصل الرجحان فامتنع الترجيح لا يقال حصولها
ولا حصولها بالنسبة اليه وان كان على التساوي الا ان حصولها اولى
للعبد من عدم حصولها له فلاجل الاولوية العائدة الى العبد يرجح الله
الوجود على العدم لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها له
اما ان يكونا متساويين بالنسبة الى الله تعالى او لا يستويان وح يعود التقسيم
المذكور **الحجة** الثانية لو كانت موجدية معللة بعلة لكانت تلك العلة
اما قديمة او محدثة فان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل وهو محال
وان كانت محدثة افتقر كونه تعالى موجدا لتلك العلة الى علة اخرى ولزم التسلسل
وهو محال وهذا هو المراد من قول مشايخ الاصول علة كل شيء صنعه ولا علة
لصنعه **الحجة الثالثة** ان جميع الاغراض يرجع حاصلها الى شيئين تحصيل
اللذة والسرور ودفع الالم والحزن والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين

ابتداء من غير شيء من الوسائط ومن كان قادرا على تحصيل المط ابتداء
بدون الواسطة ولم يصر تحصيل ذلك المط بتلك الواسطة اسهل عليه من تحصيله
ابتداء كان التوسل الى تحصيل ذلك المط بتلك الواسطة عبثا وذلك على الله
تعالى محال فثبت انه لا يمكن تعليل افعاله واحكامه بشيء من العلل والاغراض
الحجة الرابعة انه لو وجب ان يكون خلقه وحكمه معللا بغرض لكان خلق
الله تعالى العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده معللا برعاية
غرض ومصلحة ثم ذلك الغرض وتلك المصلحة اما ان يقال انه كان حاصلا قبل
ذلك الوقت او ما كان حاصلا قبله فان كان حاصلا قبله كان ما لاجله
اوجد الله تعالى العالم حاصلا قبل ان اوجده فيلزم ان يقال انه كان موجبا
له قبل ان كان موجبا له وذلك محال واما ان قلنا بان ذلك الغرض وتلك
المصلحة ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت وانما حصل في ذلك الوقت فنقول
حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت اما ان يفتقر الى المحدث او لا يفتقر فان
لم يفتقر فقد حدث الشيء لا عن موجد ومحدث وهو محال وان افتقر الى
المحدث فان افتقر تخصيص احداث ذلك الغرض بذلك الوقت الى غرض
آخر عاد التقسيم الاول فيه ولزم التسلسل وان لم يفتقر البتة الى رعاية غرض
آخر فح تكون موجدية الله تعالى وخالقيته غنية عن التعليل بالاغراض
والمصالح وهذا هو المط واعلم ان هذه الحجة التي ذكرناها في اختصاص
حدوث العالم بذلك الوقت المعين عائدة في اختصاص كل واحد من الحوادث
بوقته المعين **الحجة** الخامسة قد بينا في مسئلة خلق الافعال
انه لا موجد الا الله تعالى واذا كان كذلك كان الخير والشر والكفر والايمان
حاصلا بايجاده وتخليقه وتكوينه واذا كان الامر كذلك امتنع توقيف كونه

تعالى خالقا وموجدا على رعاية المصالح والاغراض **واحتج** الخصم على
مذهبه بانه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنه وكل من كان
كذلك امتنع ان يكون فاعلا للقبيح اما المقدمة الاولى وهي قولنا انه تعالى
عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه فهذه المقدمة مبنية على ثلث مقدمات
احدها ان القبائح انما تقبح لوجوه عائدة اليها وثانيها انه تعالى منزه
عن جميع الحاجات وثالثها انه تعالى عالم بجميع المعلومات واذا ثبت هذه
المقدمات الثلث ظهر انه تعالى غني عن فعل كل القبائح وانه تعالى عالم بكونه
غنيا عنها اما المقدمة الثانية وهي ان كل من كان غنيا عن القبائح
وكان عالما بكونه غنيا عنها فانه يستحيل ان يفعل القبيح فقد ذكروا
في تقريرها طريقين الاول انا ببديهة العقل نعلم ان جهة القبح جهة صرف
عن الفعل لا جهة دعاء اليه فاذا حصل العلم بكونه قبيحا ولم يصر هذا الصارف
معارضا بداعية الشهوة والحاجة بقي الصارف خالصا من معارضة الداعي
فوجب ان يمتنع الفعل الطريق الثاني وهو انا نثبت هذه المقدمة في
الشاهد ثم نقيس الغائب على الشاهد اما اثباتها في الشاهد فلانا اذا
قلنا لانسان كامل العقل ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت
اعطيناك دينارا وفرضنا حصول الاستواء بين الصدق والكذب في
جميع منافع الدنيا والاخرة وفي جميع مضارهما من المدح والذم والثواب
والعقاب وسهولة التلفظ بتلك اللفظة وصعوبته فان في هذه الصورة
يعلم بالضرورة انه يرجح الصدق على الكذب وذلك يدل على ان جهة
الحسن جهة دعاء وجهة القبح جهة صرف فاذا ثبت هنا في الشاهد نقيس
عليه الغائب ونقول هذا الترجيح لابد فيه من علة وتلك العلة ليست الا

١٣٣

علمنا بان هذا حسن وبان ذاك قبيح لانا كلما علمنا قبيحا علمنا هذه المرجوحية
وكلما علمنا حسنا علمنا هذه الراجحية فلما دار العلم باحدهما مع العلم
بالاخر وجودا وعدما علمنا ان العلة في هذا البحث وهذا المنع ليس الا
العلم بهذه الجهة واذا كان هذا العلم حاصلا في حق الله تعالى وجب ان
يترتب عليه هذا البحث وهذا المنع هذا غاية تقرير كلام المعتزلة في
هذه المسئلة **الجواب** اما المقدمة الاولى من هذا الدليل فهي مبنية
على ان الحسن والقبح انما يثبتان لوجوه عائدة الى الفعل وقد ابطلنا هذه
القاعدة سلمنا انه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه فلم قلتم
ان كل من كان كذلك فانه لا يفعل القبيح وتقريره انكم اما ان تقولوا
ان كل من كان كذلك فانه يمتنع مع هذه الحالة ان يفعل القبيح او لا
تدعوا الامتناع العقلي فان ادعيتم الامتناع العقلي لم يكن الله تعالى
قادرا مختارا لان الاستغناء والعلم بذلك الاستغناء من لوازم ذاته
وترك القبيح من لوازم هذا الاستغناء وهذا العلم ولازم اللازم لازم
فترك القبيح من لوازم الذات المخصوصة واذا كان كذلك كان ترك القبيح
امرا واجبا بالذات ممتنع العدم واذا كان ترك القبيح واجبا بالذات
كان ايصال الثواب الى المستحق امرا واجبا وجوبا بالذات لان تركه لما
كان قبيحا ممتنعا بالذات كان فعله واجبا بالذات فح يلزم ان يكون ذاته
تعالى موجبا لحصول الثواب ووصوله الى المستحق وان لا يكون قادرا
على الترك اصلا فاثبات الحكمة على هذا الوجه يقدح في كونه قادرا الا
ان الحكمة متفرعة على كونه قادرا والفرع اذا استلزم فساد الاصل كان
باطلا فالقول بالحكمة يجب ان يكون باطلا على هذا القول وايضا اذا

اذا كان الفعل موقوفا على الداعي لزم الجبر واذا لزم الجبر كان الله تعالى
فاعلا لجميع افعال العباد بواسطة خلق القدرة والداعي الموجبين لها
واذا كان كذلك امتنع ان يقال انه تعالى لا يفعل هذه الافعال واما القسم الثالث
وهو ان يقولوا ان كونه تعالى غنيا مع كونه تعالى عالما بكونه غنيا لا ينافي
فعل القبيح ولم يكن بين حصول الفعل وحصول ذلك الوصف منافاة
ولا معاندة اصلا فحينئذ يتعذر الاستدلال بذلك الوصف على انه تعالى لا
يفعل القبيح لان كل ما لم يكن فيه امتناع لم يلزم من فرض وجوده محال ولا
فساد وهذا سؤال صعب على ما ذكروه وبالله التوفيق

المسئلة السابعة والعشرون في اثبات الجوهر الفرد اعلم انا قبل الخوض
في مسئلة المعاد نفتقر الى اصلين احدهما معرفة النفس ومعرفة النفس
محتاجة الى مسئلة الجوهر الفرد والاصل الثاني اثبات الخلاء فنحن قبل
الخوض في مسئلة المعاد نذكر هذه المسائل الثلث اما مسئلة الجوهر الفرد
فنقول لا شك ان هذه الاجسام المحسوسة قابلة للانقسامات فهذه الانقسامات
الممكنة اما ان يكون موجودة بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين فهي اما
ان تكون متناهية او غير متناهية فحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة لا
مزيد عليها فالاول قول من يقول الجسم المحسوس مركب من اجزاء متناهية
وكل واحد منها غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه وهذا قول اكثر المتكلمين
والثاني قول من يقول الجسم المحسوس مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل
وهذا هو القول المنسوب الى النظام والثالث قول من يقول الجسم المحسوس
واحد في نفسه كما انه واحد في الحس الا انه قابل لانقسامات غير متناهية
لا بمعنى انه يقبل انقسامات غير متناهية دفعة واحدة بل بمعنى ان الجسم لا

ينتهي في الصغر الى حد الا ويقبل بعد ذلك الانقسام وان كان كل ما يخرج
من الانقسامات الى الفعل ابدا فهو متناه كما انا نقول انه تعالى قادر على
ما لا نهاية له لا بمعنى انه يمكن ان يخلق اشياء غير متناهية فان ذلك محال بل
بمعنى انه تعالى لا ينتهي في الخلق والايجاد الى حد الا ويمكنه بعد ذلك ان
يوجد شيئا آخر وان كان كل ما يخرج الى الوجود فانه متناه وهذا مذهب جمهور
الفلاسفة والرابع قول من يقول الجسم البسيط واحد في نفسه لكنه قابل
لانقسامات متناهية فهذا هو تفاصيل المذاهب في هذا الباب ويدل على
ان الجسم مركب من اجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه
دلائل **الحجة** الاولى ان كانت الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها
لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه كان الجسم مركبا من امور كل واحد
منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه والمقدم حق فالتالي مثله انما قلنا ان
الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من
الوجوه وذلك لان الجسم يشاهد انه تحرك بعد ان لم يكن متحركا فهذه الحركة
صفة زائدة على ذات الجسم ثم نقول هذه الصفة اما ان لا يحصل شيء منها
في الحال او يحصل فان لم يحصل شيء منها في الحال امتنع ان يصير ماضيا ولا
مستقبلا وذلك لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت من الاوقات
وقد زال الآن والمستقبل هو الذي يتوقع ان يحضر في زمان من
الازمنة الآتية وبعد لم يحضر فلو امتنع ان يكون له حضور بوجه من الوجوه
لم يكن ماضيا ولا مستقبلا ولا حاضرا وكل ما كان كذلك لم يكن موجودا
البتة فالحركة لا وجود لها البتة هف فثبت انه لا بد وان يحضر شيء من الحركة
في الحال فذلك الحاضر في الحال اما ان يقبل القسمة بحسب الزمان او لا يقبل

فان قبلها افترض فيه جزءان واحدهما قبل الاخر لان القسمة الزمانية هكذا
تكون فحين كان نصف الاول موجودا لم يكن النصف الثاني حاضرا
وحين جاء نصف الثاني صار النصف الاول فانيا وح لا يكون الحاضر
الموجود حاضرا موجودا بل الحاضر الموجود نصفه ثم نعيد التقسيم الاول
في ذلك النصف فالحاصل ان كل ما كان منقسما بحسب القسمة الزمانية لم
يكن مجموعه موجودا فما كان موجودا حاضرا وجب ان لا يكون منقسما
بحسب القسمة الزمانية فثبت ان الحاضر من الحركة والحاصل منها في الحال غير
قابل للقسمة الزمانية اذا ثبت هذا فنقول اذا انقضى ذلك الجزء حصل عقيب
انقضائه جزء آخر وهو ايضا حاضر فوجب ان لا يكون هو ايضا منقسما و
هكذا القول في جميع الاجزاء الواقعة في تلك الحركة الى آخرها فثبت بهذا البرهان
القاهر ان الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة البتة
اذا ثبت هذا قلنا وجب ان يكون الجسم ايضا كذلك لان القدر الذي يقطع
من المسافة بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة
الى نصفها نصف الحركة الى آخرها فح يكون ذلك الجزء من الحركة منقسما وقد
فرضنا انه غير منقسم وان لم يكن منقسما فهو المط ولما كانت الحركة مركبة من
اجزاء متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة وثبت ان القدر المقطوع
بكل واحد منها من المسافة غير منقسم وجب ان يكون المسافة مركبة
من اجزاء متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة وهو المط الحجة
الثانية ان الزمان مركب من آنات متتالية فوجب ان يكون الجسم مركبا
من نقط متتالية بيان المقدمة الاولى من وجهين الاول ان الزمان كم
فهو اما كم متصل او منفصل لا جائز ان يكون كما متصلا لان الماضي معدوم

والمستقبل

والمستقبل معدوم والآن طرف فيلزم ان يكون احد المعدومين متصلا
بالمعدوم الاخر بطرف موجود وهو مح فاذن هو كم منفصل فيكون مركبا
من وحدات متعاقبة وهو المط والثاني ان الآن الحاضر غير منقسم والا
لم يكن حاضرا اذا ثبت هذا فنقول انه يقع ايضا دفعة فيكون عدمه حاصلا عقيب
وجوده وكذا القول في الثاني وهذا يقتضي تعاقب الآنات واذا ثبت ان
الزمان مركب من آنات متتالية وجب ان يكون الجسم مركبا من نقط متتالية
للتقريب المذكور في الطريقة الاولى الحجة الثالثة النقطة موجودة مشار
اليها غير منقسمة ومتى كان الامر كذلك كان القول بالجوهر الفرد لازما اما قولنا
النقطة موجودة مشار اليها لا ينقسم فهذا لا يتم الا ببيان امور الاول
ان النقطة شيء موجود وهذا متفق عليه الا انا نقول الدليل عليه ان الخط
متناه بالفعل واذا كان متناهيا بالفعل كانت نهايته موجودة بالفعل
ولا معنى للنقطة الا نهاية الخط فثبت ان النقطة موجودة بالفعل فان قيل
نهاية الشيء عبارة عن انقطاع الشيء وانقطاع الشيء عبارة عن انه فني
وما بقي منه شيء البتة وعدم شيء آخر كيف يكون امرا موجودا قلنا نحن نعلم
بالضرورة ان المقدارين اذا تماسا فهما انما يتماسان بطرفيهما فان كان طرف
الشيء نفس العدم لكان معنى المماسة هو ان عدم هذا يماس عدم ذاك و
هذا غير معقول فعلمنا ان طرف الشيء يستحيل ان يكون نفس العدم واما المط
الثاني وهو ان النقطة شيء مشار اليه فذلك ظ لانه يمكننا ان نشير بالحس
الى طرف الخط واما المط الثالث وهو ان النقطة غير قابلة للقسمة فالذي
يدل عليه انها لو انقسمت لافترضنا فيها جزءان وح يكون طرف الخط هو القسم
الثاني فقط وح لا يكون الطرف طرفا هذا خلف فالحاصل ان كلما كان

منقسما لم يكن كله طرفا وما كان كله طرفا لم يكن منقسما والنقطة عبارة عن
نفس الطرف فوجب ان لا يكون منقسمة ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب
الثلثة ظهر ان النقطة موجود مشار اليه غير منقسم واذا ثبت هذا فنقول
هذا الشيء اما ان يكون جوهرا او اما ان يكون عرضا لا جائز ان يكون عرضا
والا لافتقر الى محل ومحله ان كان منقسما لزم انقسامه بانقسام محله
وذلك محال وان لم يكن منقسما عاد التقسيم فيه وهو انه اما ان يكون جوهرا او
عرضا ويلزم اما التسلسل وهو محال او ينتهي الى جوهر غير قابل للقسمة وهو المطلوب
الحجة الرابعة اذا فرضنا خطا قائما على خط ثم ان الخط القائم انتقل
من احد جانبي الخط الثاني الى الجانب الاخر فهذا الخط المتحرك على صار
بجميع الاجزاء المفترضة فيه مماسا طرف الخط المتحرك وطرف الخط المتحرك
نقطة ومماس النقطة نقطة فالخط المتحرك عليه وجب ان يكون مركبا
من النقط التي كل واحد منها غير قابل للقسمة ولا معنى لقولنا الجسم مركب
من الاجزاء التي لا تتجزى الا ذلك الحجة الخامسة اذا وضعنا كرة
حقيقية على سطح حقيقي فموضع المماسة اما ان يكون منقسما واما ان لا
يكون والاول باطل والا لكان ذلك الموضع من الكرة منطبقا على السطح
المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم فذلك الموضع من الكرة مستقيم
فاذا دحرجت الكرة فالموضع الثاني من مواضع المماسة يكون ايضا مستقيما
ثم ان الموضع المماسة الثانية لا شك انه متصل بموضع المماسة الاولى فان
كان ذلك الاتصال على الاستقامة صارت الكرة سطحا مستويا هف
وان كان لا على الاستقامة بل على الزاوية صارت الكرة مضلعة هف
فثبت ان موضع المماسة من الكرة شيء غير قابل للقسمة فاذا دحرجت الكرة

١٣٦ حتى تمت الدائرة كانت تلك الدائرة مركبة من مواضع المماسات وتلك
المواضع نقط غير منقسمة فتحصلت تلك الدائرة خطا مركبا من النقطة
المتلاصقة وذلك هو المطلوب الحجة السادسة لو كان الجسم قابلا
للانقسامات لا نهاية لها لكان مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل فهذا
محال فهذا تحريبان المقام الاول من وجهين الاول وهو ان كل موضع
اختص بخاصية لا تحصل في ساير المواضع كان ذلك الموضع متميزا بالفعل
عن ساير المواضع وكل نقطة يمكن فرضها في خط فان تلك النقطة مختصة
بخاصية ممتنعة الحصول في ساير النقط فيلزم ان يكون كل واحد من النقط
التي يمكن فرضها في الخط فانه يكون حاصلا بالفعل وجميع مقدمات هذه
الحجة جلية الا قولنا كل واحد من النقط التي يمكن فرضها في الخط فانه
مختص بخاصية لا توجد في ساير النقط التي يمكن فرضها والدليل عليه
ان كل خط فان مقطع النصف منه موضع معين ويستحيل ان يكون
غير تلك النقطة موضع التنصيف وكذا القول في مقطع الثلث و
مقطع الربع فانك ان زدت على مقطع الثلث شيئا او نقصت منه شيئا
لم يكن ذلك مقطع الثلث بل مقطعا اخر وهكذا القول في جميع المقاطع
التي لا نهاية لها فان كل واحد منها موضعا لا يمكن ان يزاد عليه او ينقص
عنه فثبت ان كل نقطة يمكن فرضها في هذا الخط فانها مختصة بخاصية
يمتنع حصولها في ساير النقط الممكنة الفرض في هذا الخط فثبت انه لو
كان الخط قابلا للانقسامات لا نهاية لها لكانت تلك الانقسامات
حاصلة فيه بالفعل الوجه الثاني في تقرير هذه المقدمة انا اذا اشرنا
الى جسم بسيط فان صريح العقل يشهد بان هذا النصف منه مغاير

للنصف الآخر منه اذا عرفت هذا فنقول هذان النصفان قبل اشارتنا
اليهما اما ان يقال كانا موجودين او ما كانا موجودين فان كانا موجودين
فهما كانا اثنين فهذان الجزءان كانا موجودين بالفعل ثم ينقل الكلام
الى نصفي كل واحد من ذينك النصفين الى آخر الانقسامات الممكنة فيلزم
ان يقال ان بحسب الانقسامات الممكنة يحصل في الجسم اجزاء بالفعل فهو المط
واما ان قلنا بان هذين الجزئين اللذين نشير اليهما ما كانا موجودين
قبل اشارتنا اليهما بل هذان الجزءان انما حدثا عند اشارتنا اليهما
فيلزم ان يقال ان ذلك الجسم الذي كان قبل اشارتنا اليه واحدا صار
اثنين عند هذه الاشارة وحدث عند هذه الاشارة هذان النصفان
وهذا يقتضي ان يقال ان الاجسام تعدم وتوجد بحسب تغير الاشارات
وهذا يقتضي ان تكون هذه السموات والارضون والجبال والبحار
تعدم وتوجد في كل يوم الف الف مرة بحسب اشارات المشيرين و
توهمات المتوهمين ومعلوم ان هذا لا يليق بالعقلاء فثبت بما ذكرنا
ان كل شيء يقبل الانقسام فان تلك الانقسامات كانت موجودة فيه
بالفعل قبل التقسيم فظهر ان التقسيم عبارة عن تفريق المتجاورين
كما يقول المتكلمون فثبت ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية
لها لكانت الاجزاء التي لا نهاية لها موجودة فيها بالفعل واما المقدمة
الثانية وهي قولنا هذه الاجسام المتناهية في المقدار يمتنع ان يكون
مركبة من اجزاء غير متناهية في العدد ويدل عليه وجوه الاول ان
زيادة العدد اما ان يوجب زيادة المقدار او لا يوجب فان لم يوجب لم
يكن تالفها سببا لازدياد المقدار فلم يكن المقادير حاصلة البتة منها

هف واما ان كان ازدياد العدد موجبا لازدياد المقدار كان نسبة المقدار
الى المقدار كنسبة العدد الى العدد فكما ان بعضها ازيد من البعض في
المقدار وجب ان يكون بعضها ازيد من البعض في العدد والعدد الناقص
متناه والزائد زائد على الناقص بمقدار متناه فيكون زائدا على عدد
بعدد متناه فيكون عدد الزائد متناهيا وقد فرضناه غير متناه هف
والثاني ان المسافة لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية لكان لا يمكن
الوصول من اولها الى آخرها الا بعد الوصول الى نصفها ولا يمكن الوصول
الى نصفها الا بعد الوصول الى ربعها فلو كانت فيها انقسامات غير متناهية
لامتنع الوصول من اولها الى آخرها في مدة متناهية ولما لم يكن ذلك
ممتنعا علمنا ان المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية والثالث لو كانت
المقاطع الحاصلة في المسافة غير متناهية لامتنع ان يصل السريع الى
البطيء وذلك لانه اذا ابتدأ البطيء ثم ابتدأ السريع بعده فالى ان
وصل السريع الى الموضع الذي وصل اليه البطيء يكون البطيء قد قطع بعض
الاجزاء والى ان يصل السريع ايضا الى ذلك الموضع الثاني يكون قد
وصل البطيء الى موضع ثالث ولو حصل في الجسم مقاطع غير متناهية لكان
كلما وصل السريع الى موضع يكون البطيء قد تعداه فكان يجب ان لا
يصل السريع الى البطيء وحيث يصل اليه علمنا ان المقاطع الحاصلة
في المسافة متناهية اما الفلاسفة فقد ادعوا ان العدة الوهمية غير
متناهية وقد احتجوا عليه بوجوه **الحجة** الاولى ان كل ما كان متحيزا
مختصا بجهة فان يمينه غير يساره وقدامه غير خلفه وفوقه غير تحته
وكل ما كان كذلك فهو مركب من هذه الجوانب الست فلا يكون فردا بل

يكون منقسما بل ربما عبّروا عن هذا الكلام بعبارة اخرى وهي انا اذا
فرضنا خطا مركبا من جواهر ثلثة متماسة فالوسط يلاقي ما على يمينه بعين
ما به يلاقي ما على يساره او بغيره الاول باطل والا لكان كل واحد من الطرفين
ملاقيا لكلية ذات الوسط وهذا لا يكون ملاقاة بل يكون مداخلة وح
يكون كل واحد من الطرفين مداخلا بكليته في كلية ذات الوسط وعلى
هذا التقدير لا يكون مجموع الاجزاء الثلثة ازيد في المقدار من الجزء الواحد
وح لا يكون الف هذه الاجزاء سببا لازدياد القدر والحجم ولا يكون
الاعظام متالفة من تركبها وكل ذلك باطل ولما بطل هذا القسم ثبت ان
الوسطاني يماس ما على يمينه بغير الجانب الذي به يماس ما على يساره
واذا كان كذلك كان الجوهر الفرد منقسما **الحجة** الثانية لهم انا اذا
فرضنا سطحا مركبا من جواهر لا تتجزى فاذا وقع الضوء على احد وجهي ذلك
السطح صار ذلك الوجه مضيئا والوجه الآخر منه لا يصير مضيئا والمضيء
مغاير لما ليس بمضيء فكل واحد من تلك الجواهر التي منها تركب ذلك السطح
يكون احد وجهيه مضيئا والآخر غير مضيء فيكون كل واحد منها منقسما
الحجة الثالثة لهم اذا ركبنا خطا من ثلثة اجزاء متماسة ووضعنا على
طرفي هذا الخط جزئين فعلى هذا التقدير هو ما فوق الجوهر الوسطاني
خاليا فاذا فرضنا ان الجوهرين الموصوفين على طرفي الخط تحركا الى
الوسط لزم ان يصير كل واحد منهما مماسا لنصف الجوهر الوسطاني
وذلك يوجب القسمة لا يقال ما الدليل على ان حركتهما ممكنة في هذه الصورة
لانا نقول الجزء ان كل واحد منهما قابل للحركة وما فوق الجزء الوسطاني
خال فاذا كان الشيء قابلا للحركة وكان المتحرك اليه خاليا كانت الحركة

١٣٨ ممكنة قطعا **الحجة** الرابعة لهم اذا فرضنا خطا مركبا من اربعة اجزاء و
وضعنا فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا آخر وفرضنا
ان هذين الجزءين ابتدآ بالحركة معا وانتهيا معا فمن المعلوم بعد
ان كل واحد منهما المارّ بالآخر فقد تحاذيا والمحاذاة لا تحصل الا
عند وقوع كل واحد منهما على منتصف الثاني والثالث ومتى كان الامر
كذلك كانت القسمة لازمة **الحجة** الخامسة لهم نفرض مربعا مركبا من خطوط
اربعة متماسة وكل واحد من تلك الخطوط يكون مركبا من اربعة اجزاء
متماسة فيكون هذا المربع مركبا من ستة عشر جزءا وقطره هو الخط المركب
من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث
والرابع من الرابع فهذه الاجزاء اما ان تكون متلاقية او غير متلاقية فان
كانت متلاقية لزم ان يكون القطر مساويا للضلع وهو محال وان كانت
غير متلاقية فكل واحد من تلك الفرج اما ان يكون بحيث يتسع لجزء لا
يتجزى واما ان يكون اقل من ذلك والاول يقتضي ان يكون القطر في
مقدار سبعة اجزاء والضلعان ايضا كذلك فيكون القطر مساويا لمجموع
الضلعين وذلك محال واما ان كان كل واحد من تلك الفرج اقل من الجوهر
الفرد لزمت القسمة **الحجة** السادسة لهم انا اذا غرزنا خشبة في الارض
فعند طلوع الشمس يقع لها ظل طويل ثم كلما ازدادت الشمس ارتفاعا
ازداد ذلك الظل انتقاصا واذا فرضنا ان الشمس ارتفعت بمقدار جوهر
فرد فاما ان لا ينتقص البتة من الظل شيء او ينتقص والاول باطل لانه لو
عقل ان يرتفع الشمس جوهرا فردا ولا ينتقص من الظل شيء جاز ان ترتفع
ثانيا وثالثا ولا ينتقص من الظل شيء حتى تصل الشمس الى وسط

السماء ويبقى الظل كما كان وهو محال واما ان انتقص من الظل شيء فاما
ان يبقى كلما ارتفعت الشمس جزءا واحدا انتقص الظل جزءا واحدا وح
يلزم ان يكون طول الظل مثل مقدار ربع الفلك وهو محال او يبقى كلما ارتفعت
الشمس جزءا انتقص من الظل اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام
الحجة السابعة لهم اذا استدار الفلك استدارت منطقته واستدار
جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة اذا عرفت هذا فنقول اذا تحركت المنطقة
جزءا فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة ان تحركت
ايضا جزءا لزم ان يكون مدار تلك الدائرة الصغيرة مساويا لمدار المنطقة
هف واما ان لا يتحرك البتة فح يلزم وقوع الفك في اجزاء الفلك وذلك باطل
اما اولا فلان الدلائل الفلسفية قائمة على ان اجرام الافلاك لا تقبل
الانخراق والتفكك واما ثانيا فلان القرآن وصفها بكونها سبعا شدادا
وذلك ينافي وقوع التفكك فيها فلم يبق الا ان يقال تحركت المنطقة جزءا
تحركت تلك الدائرة الصغيرة اقل من جزء وهو المط وهذا الكلام قد ضربوه
في حركة الرحى ويلزمون عليه تفكك اجزاء الرحى والمتكلمون يلتزمونه
ويقولون ان الله تعالى فاعل مختار فهو قادر على تفكيك اجزاء الرحى حال
استدارتها ثم يعيدها الى التاليف والتركيب اليها حال وقوعها والفلاسفة
يدفعون هذا من وجهين الاول الاستبعاد والثاني ان الانسان
لو لصق عقبه بالارض وادار نفسه فح يلزم ان يتفكك اجزاء بدن الانسان
في تلك الحالة ومن المعلوم ان الانسان يعلم بالضرورة انه في هذه الحالة بقيت اجزاؤه
بدنه متلاصقة كما كانت قبل ذلك فبطل القول بالتفكك الحجة
الثامنة لهم اذا فرضنا مربعا متساوي الاضلاع بحيث يكون كل واحد

من اضلاعه عشرة لزم ان يكون قطره جذر مائتين ببرهان شكل العروس
لكن ليس للمائتين جذر صحيح فعلمنا ان القول بالقسمة لازم الحجة
التاسعة لهم بطوء الحركة ليس لتخلل السكنات ومتى كان الامر كذلك كان الجسم
قابلا للقسمة ابدا بيان الاول ان نفرض فرسا جوادا شديد العدو
بحيث يعدو من اول النهار الى وقت الظهر خمسين فرسخا فهذه الحركة
مع انها في غاية السرعة تكون ابطأ من الحركة اليومية فانها تحركت من
اول اليوم الى وقت الظهر مقدار ربع الفلك الاعظم اذا ثبت هذا فنقول
لو كان البطوء لاجل تخلل السكنات يلزم ان يكون نسبة سكنات هذا
الفرس المذكور الى حركاته كنسبة زيادة حركات الفلك الاعظم الى حركات
الفرس لكن حركات الفلك ازيد من حركات هذا الفرس الف الف مرة
فيلزم ان يكون سكنات هذا الفرس ازيد من حركاته الف الف مرة ولو كان
الامر كذلك لما ظهرت تلك الحركات القليلة فيما بين تلك السكنات الكثيرة
لكن الامر بالضد فانا لا نشاهد في حركات الفرس المذكور شيئا من السكنات
فعلمنا انه ليس بطوء الحركات لاجل تلك السكنات واذا ثبت هذا فنقول
لزم ان يكون الجسم قابلا للقسمة ابدا لانه لو كان مركبا من الاجزاء التي
لا يتجزى فلنفرض زمانا قطعت فيه الحركة السريعة جزءا لا يتجزى ففي
مثل ذلك الزمان ان قطع البطيء ايضا جزءا كان البطيء مثلا للسريع في
السرعة والبطوء هف وان قطع البطيء اقل من جزء لزم انقسام الجزء
وهو المط الحجة العاشرة لهم كل متحيز فهو متناه فانه يحيط به حد او حدود
فان احاط به حد واحد فهو الكرة فاذا تلاصقت الكرات حصلت فيما
بينها فرج بحيث يكون كل واحد من تلك الفرج اصغر من كل واحد من

تلك الكرات فقد وجد شيء اصغر من الجوهر الفرد فينقسم الجوهر الفرد
وان احاطت به حدود مختلفة وهي المضلعات كالمثلث والمربع وكل ما
كان كذلك فان جانب الزاوية منه اصغر من جانب الضلع وكل ما وقع
التفاوت بالصغر والكبر في اجزائه وجوانبه كان قابلا للانقسام
فالجوهر الفرد قابل للانقسام فثبت ان الجوهر الفرد الذي يقول به
المتكلمون لابد وان يكون منقسما على جميع التقديرات ولنقتصر من
دلايل نفاة الجوهر الفرد على هذه الوجوه العشرة فان لنا كتابا مفردا في
هذه المسئلة من اراد الاستقصا فيها طالع ذلك الكتاب واعلم انا
نجيب عن جميع هذه الشبه بجواب واحد ونحيل بالاجوبة المفصلة
على ذلك الكتاب فنقول ان جميع هذه الوجوه مشتركة في شيء واحد هو
انه قد اختص احد جانبي الجزء بخاصية لا تحصل في الجانب الآخر منه لكن هذا
المعنى يوجب حصول انقسامات غير متناهية بالفعل والفلاسفة
لا يقولون بهذا المعنى فما هو نتيجة هذه الشبه لا يقولون به وما يقولون به
وهو الانقسام بالقوة فقط لا ينتجه هذه الوجوه فثبت سقوط هذه الوجوه
باسرها واما الاجوبة المفصلة فهي مذكورة في الكتاب الذي صنفناه في
هذه المسئلة وبالله التوفيق **المسئلة الثامنة والعشرون**
في حقيقة النفس اعلم ان مرادنا من لفظ النفس هو الذي يشير اليه
كل انسان بقوله انا حين يقول انا فعلت وانا ادركت اذا عرفت هذا
فنقول العقلاء اختلفوا في حقيقة النفس وضبط تلك المذاهب ان الشيء
الذي يشير اليه كل واحد بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا
جسما ولا جسمانيا او يكون مركبا من هذه الاقسام تركيبا ثنائيا او ثلاثيا

فان كان جسما فذلك الجسم اما ان يكون هو هذا الهيكل المحسوس او جسم
حاصل في داخله والقول الاول هو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا
انه ضعيف ويدل على ضعفه وجهان الاول انا نعلم ببديهة العقل اني
الآن هو عين ما كنت موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وهذا الهيكل
الموجود ليس هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة لان اجزاء
هذا الهيكل متبدلة تارة بالسمن والهزال وتارة بتعاقب انواع
التحللات من العرق وانفصال الفضلات عن المجاري ولانه يحتاج الى
الغذاء والغذاء عبارة عما يصير بدلا عما يتحلل من البدن وكيف لا يكون
كذلك والبدن حار رطب والحار اذا عمل في الرطب اصعد عنه الاجزاء
البخارية وحللها واذا ثبت ان الانسان هو بعينه الذي كان موجودا
قبل هذا اليوم بعشرين سنة وثبت ان هذا الهيكل المحسوس ليس هو
الذي كان موجودا قبل ذلك ثبت قطعا ان الانسان ليس عبارة عن هذا
الهيكل المحسوس الوجه الثاني اني اعلم بالضرورة ذاتي حال ما اكون غافلا
عن جميع ما لي من الاعضاء الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما
ليس بمعلوم فوجب القطع بان ما هو المشار اليه بقولي انا مغاير لجميع
الاعضاء الظاهرة والباطنة اما القول الثاني وهو ان الانسان
عبارة عن جسم موجود في داخل هذا الهيكل فهذا القول فيه وجوه
احدها قول افلوطوخس وهو انه عبارة عن الاجزاء النارية التي
في هذا الهيكل قال لان خاصية النار الاشراق والحركة وخاصية النفس الادراك
والحركة الاختيارية والادراك من جنس الاشراق فثبت ان النفس عبارة
عن النار قالوا ويتايد هذا بما يقوله الاطباء ان مدبر البدن هو الحرارة

الغريزية وثانيها قول ديوجانس وهو ان النفس هو الهواء قال وذلك لانه
متى كان النفس مترددا كانت الحيوة باقية واذا انقطع النفس زالت الحيوة
فوجب ان يكون النفس عبارة عن النفس وهو الهواء المستنشق المتردد
في مجاري البدن وايضا من خواص الهواء انه لا لون له ويدخل في المنافذ
الضيقة ويقبل الاشكال المختلفة والجسم الذي يكون فيه يكون هو مستقلا
بذاته كالدن في المنفوخ والنفس موصوفة بهذه الصفات فثبت ان النفس هو
النفس وثالثها وهو قول تاليس الملطي ان النفس هي الماء قال لان الماء
سبب لحصول النشو والنمو والنفس ايضا كذلك فكان النفس هو الماء
واعلم ان دلائل هذه الاقوال الثلثة كلها ضعيفة لانها اقيسة مركبة من
موجبتين في الشكل الثاني وذلك غير منتج لانه لا يمتنع في العقل استواء
المهيات المختلفة في بعض الصفات ورابعها ان النفس عبارة عن مجموع
الاخلاط الاربعة بشرط ان يكون كل واحد منها على نعت معين واحتجوا
عليه بانه مهما كانت هذه الاخلاط الاربعة باقية على كميتها المخصوصة
وكيفيتها المخصوصة كانت الحيوة باقية ومهما لم تبق تلك الكميات وتلك
الكيفيات زالت الحيوة وهذا الدليل ضعيف لان الدوران لا يفيد العلية
وخامسها ان النفس عبارة عن الدم لانه اشرف اخلاط البدن و
سادسها ان الاجسام مختلفة في ماهيتها وذلك لان جسم الارض جسم
كثيف والثر البتة لا ينقلب لطيفا وجسم النار جسم لطيف والثر البتة
لا ينقلب كثيفا اذا ثبت هذا فنقول النفس اجسام لطيفة حية لذواتها
فتلك الاجسام اذا شابكت هذا الهيكل وسرت فيه سريان ماء الورد في
ورق الورد وسريان النار في الفحم وسريان دهن السمسم في جرم السمسم صار

هذا

١٤١

هذا الهيكل حيا بسبب تلك المشابكة والذوبان والانحلال والتبدل
لا يتطرق الى تلك الاجسام اللطيفة الحية وانما يتطرق الى هذا الهيكل
فما دامت الاعضاء والاخلاط قابلة لسريان تلك الاجسام اللطيفة
الحية لذواتها فيها بقي الهيكل حيا فاذا خرجت الاعضاء والاخلاط عن
القابلية انفصلت تلك الاجسام اللطيفة عنها وذلك هو الموت و
سابعها ان النفس عبارة عن المزاج الذي هو عبارة عن اعتدال
الاركان وذلك لان الاركان والاخلاط اذا امتزج بعضها بالبعض حصل
هناك كيفية معتدلة متوسطة هي المزاج فذلك الاعتدال عبارة عن النفس و
عن الحيوة وثامنها ان النفس عبارة عن الاجسام اللطيفة المتكونة في
البطن الايسر من القلب النافذة في الشرايين النابتة منه الى جملة
اجزاء البدن وتاسعها ان النفس عبارة عن الارواح المتكونة في الدماغ
الصالحة لقبول قوة الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر النافذة
من الدماغ في شظايا الاعصاب النابتة منه الى اقاصي البدن وعاشرها
ان اجزاء هذا البدن على قسمين بعضها اجزاء اصلية باقية من اول
العمر الى آخره مصونة عن ان يتطرق اليها شيء من التغيرات والانحلالات و
الزيادات والنقصانات وبعضها اجزاء عارضية تبعية تارة تزداد
وتارة تنقص فالنفس والشيء المشار اليه لكل واحد بقوله انا هو القسم
الاول من الاجزاء واذا عرفت هذا فما هي اجزاء اصلية بالنسبة الى
زيد كان اجزاء فاضلة بالنسبة الى عمرو وبالعكس وهذا القول اختيار
المحققين من المتكلمين وبهذا القول يظهر الجواب عن اكثر شبهات
منكري الحشر والنشر فهذا كله تفصيل قول من قال النفس جسم واما

القسم الثاني وهو قول من قال النفس شيء جسماني فهنا فيه اقوال احدها
قول من قال انها عبارة عن صفة الحيوة وثانيها قول من قال انها عبارة
عن تناسب الاركان والاخلاط وثالثها قول من قال انها عبارة عن التشكل
والتخطط واما القسم الثالث وهو قول من قال النفس ليس بجسم ولا
بجسماني فهذا القول اختيار جمهور الفلاسفة ومن قدماء المعتزلة مذهب
معمر بن عباد السلمي ومذهب اكثر الحنابلة من الامامية ومن المتاخرين
اختيار الغزالي والي القسم الراغب واعلم ان الفلاسفة ذكروا في اثبات
هذا وجوها كثيرة واعترضنا عليها في كتبنا الحكمية الا ان اعتمادهم على
وجه واحد ونحن نذكره هاهنا قالوا لا شك في وجود معلومات غير منقسمة
فيكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم وكل
متحيز فهو منقسم فاذن الموصوف بتلك العلوم لا هو متحيز ولا حال في المتحيز
اما المقدمة الاولى وهي اثبات معلومات غير قابلة للقسمة فيدل عليه وجهان
الاول انا نعرف ذات الله تعالى وثبت ان ذات الله تعالى غير قابلة للقسمة
بوجه من الوجوه وايضا نعرف الوحدة والوحدة غير قابلة للقسمة بوجه
من الوجوه الثاني لا شك انا نعرف شيئا فذلك الشيء اما مفرد واما مركب
فان كان مفردا فقد حصل المط وان كان مركبا فكل مركب فهو مركب من المفردات
والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فثبت انا نعلم امورا مفردة اما المقدمة
الثانية وهو ان المعلوم اذا كان غير منقسم كان العلم به غير قابل للانقسام
فالذي يدل عليه انه لو كان ذلك العلم قابلا للانقسام لكان ما يفرض جزءا
لذلك العلم اما ان يكون علما بذلك المعلوم او يكون علما بجزء من اجزاء
ذلك المعلوم او لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بشيء من اجزاء ذلك المعلوم

فان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم لزم ان يكون الجزء مساويا للكل
في تمام الماهية وذلك محال وان كان متعلقا بجزء من اجزاء ذلك المعلوم لزم كون
ذلك المعلوم منقسما وهو محال وان لم يكن علما لا بذلك المعلوم ولا بشيء من
اجزائه فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث امر زايد بسبب ذلك
الاجتماع او لا يحدث فان لم يحدث البتة امر زايد لزم ان لا يكون ذلك المجموع
علما بذلك المعلوم فالعلم بالشيء لا يكون علما بذلك الشيء هف وان حدثت
حالة زائدة بسبب ذلك الاجتماع فتلك الحالة الزائدة ان كانت قابلة
للقسمة عاد التقسيم المذكور فيه ولزم التسلسل وان لم تقبل القسمة فالعلم
بهذا المعلوم هو هذه الحالة الزائدة الحادثة بسبب الاجتماع وانه غير قابل
للقسمة فح يحصل ما ذكرنا ان المعلوم اذا لم يقبل القسمة كان العلم به
غير قابل للقسمة اما المقدمة الثالثة وهي ان العلم اذا لم يكن قابلا للقسمة
وجب ان يكون الموصوف به غير قابل للقسمة فالذي يدل عليه ان كل
ما كان قابلا للقسمة افرض فيه جزءان فالعرض الحاصل فيه اما ان يكون
بتمامه حاصلا في كل واحد من النصفين او يكون بتمامه حاصلا في احد
النصفين دون الثاني او يكون بعضه حاصلا في احد نصفيه والبعض
الاخر منه حاصلا في النصف الثاني من المحل او لا يكون شيء من ذلك
اما الاول وهو ان يحصل بتمامه في هذا النصف وبتمامه في النصف الثاني
فهذا يقتضي حصول العرض الواحد في محلين دفعة واحدة وهو محال
واما الثاني وهو ان يحصل بتمامه في احد النصفين منه دون الثاني فح
ينقل الكلام الى ذلك النصف فان ذلك النصف ان كان منقسما عاد الكلام
فيلزم ان يكون حاصلا في نصف ذلك النصف وبالجملة فكلما يكون

منقسما فان ذلك العرض لا يكون حالا فيه وهذا يلزمه من باب عكس النقيض
ان ما يكون العرض حالا فيه فانه لا يمكن منقسما واما الثالث وهو ان يقع
بتوزيع الحال على المحل فهذا يقتضي انقسام الحال وقد بينا انه مح واما
الرابع وهو ان لا يكون شيء من هذه الاقسام فهذا مح لانه اذا كان
كل واحد من اجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية وعن جملة اجزاء الحال
كان كل واحد من اجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية ومتى كان الامر كذلك
امتنع كون المحل موصوفا بالحال والعلم به ضروري فثبت ان الحال
اذا كان غير منقسم كان المحل ايضا غير منقسم اما المقدمة الرابعة وهي قولنا
ان كل متحيز فهو منقسم فهذا بناء على مسئلة نفي الجوهر الفرد وقد تقدم القول
فيه وح يلزم القطع من مجموع هذه المقدمات الاربع ان الشيء الذي
هو الموصوف منا بالمعارف والعلوم موجود ليس بمتحيز ولا حال في
المتحيز وهو المط واعلم انا لا نسلم ان كل متحيز فهو يقبل القسمة ابدا وقد
نقدنا الدلايل على اثبات الجوهر الفرد سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحال في
المنقسم منقسم ويدل عليه وجوه احدها ان النقطة موجودة مشارا اليها
غير منقسمة حتى ان كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا
افتقرت الى محل فذلك المحل ان كان منقسما لزم انقسام النقطة لانقسام
محلها وهو مح وان لم يكن منقسما فقد ثبت الجوهر الفرد وثانيها ان الوحدة
عرض وهي من اشد الاشياء مباعدة عن الكثرة ثم الجسم قد يوصف
بالوحدة فثبت ان ما لا يقبل القسمة يصح قيامه بالجسم وثالثها ان الاضافات
كالابوة والبنوة قائمة بالاجسام ويمتنع ان يقوم نصف هيكل الاب نصف
الابوة وقام بثلثه ثلثها ورابعها ان الوجود صفة قائمة بالجسم ويمتنع

143 ان يقوم بنصفه نصف الوجود وبثلثه ثلث الوجود او يلزم ذلك ويق
ان نصف الوجود ايضا وجود وثلث الوجود وجود لكن اذا اجبنا هنا فلم
لا يجوز ايضا ان يقع العلم القائم بالجسم المنقسم يكون منقسما ويكون ايضا
نصف العلم علما وثلث العلم علما فهذا في هذه المسئلة

المسئلة التاسعة والعشرون في اثبات الخلاء اعلم ان مرادنا من الخلاء
هو ان يوجد جسمان لا يتماسان ولا يحصل بينهما ما يماسه واكثر الفلاسفة
ينكرون الخلاء داخل العالم الا ابا البركات البغدادي فانه ثبته وقوى
ما قيل في اثبات الخلاء وحجتان **الحجة** الاولى ان الجسم اذا انتقل من
مكان الى مكان فالمكان المنتقل اليه اما ان يقال انه كان قبل انتقال هذا
المنتقل اليه خاليا او كان مملوءا فان قلنا انه كان خاليا فقد ثبت القول
بالخلاء وان قلنا انه كان مملوءا فعند انتقال هذا الجسم اليه اما ان يقال
انه بقي ذلك الجسم فيه او انتقل ذلك الجسم من ذلك المكان الى مكان اخر فان
بقي ذلك الجسم فيه حال ما انتقل هذا الجسم اليه لزم اجتماع الجسمين في مكان واحد
وهو مح وان انتقل ذلك الجسم عن ذلك المكان فاما ان يقال انه انتقل الى
مكان ذلك الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان جسم اخر فان كان
الاول لزم الدور لان هذا لا يمكنه الانتقال عن مكانه الا اذا فرغ المكان
عن الثاني ولم يفرغ المكان عن الثاني الا اذا فرغ المكان الاول عن
الجسم الاول وما افضى الى الدور امتنع وجوده واما ان انتقل الى مكان
اخر عاد التقسيم الاول فيه ويلزم ان يقال انهما تحركت البقة او النملة ان
يتحرك جملة عالم الاجسام وذلك مح فثبت ان القول بعدم الخلاء يفضي
الى اقسام باطلة فيكون القول بعدم الخلاء حقا فان قيل فعلى هذا التقدير

بلزمكم ان تقولوا انا اذا تحركت الذرة في قعر البحر المحيط ان يندفع كلية ذلك
البحر وتبقى داخل الماء احياز خالية وذلك بعيد لان الماء جرم ثقيل
سيال فاذا وجد موضعا خاليا سال اليه بالطبع قلنا اثبات الخلا
داخل ماء البحر غير بعيد على قولنا لان عندنا خالق العالم فاعل مختار
فلا يبعد ان يمنع اجزاء الماء عن السيلان الى تلك الاحياز الفارغة
الا ان لقائل ان يقول فلم لا يجوز ان يبقى العالم كله ملاء الا ان الجسم اذا
انتقل من مكان الى مكان فان الفاعل المختار يعدم الجسم الذي كان
حاصلا في المكان المنتقل اليه ويخلق جسما في المكان المنتقل عنه وعلى
هذا التقدير يسقط دليلكم **الحجة** الثانية في اثبات الخلا انا اذا
فرضنا سطحين مستويين انطبق احدهما بتمامه على الآخر ثم اذا فرضنا
ارتفاع احدهما عن الآخر دفعة فعند هذا يلزم القطع بحصول الخلا
فيما بين ذينك الجسمين فههنا مقدمات المقدمة الاولى انه يمكن فرض
سطحين مستويين من كل الوجوه ويدل على امكانه ان عدم الاستواء
في السطح اما ان يكون بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او
بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد وان يكون بسبب سطوح صغار
يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء
الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال
واما حصول المسام في اجزاء السطح فهذا الوصل فلا بد وان يحصل بين
كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متباينة وذلك
محال فوجب القول بوجود سطوح مستوية واما المقدمة الثانية وهي انه
يجوز وجود سطحين مستويين يتماسان بالكلية فهذا لان تماس بعض

جوانب

جوانب السطوح ممكن فيكون تماسها ايضا بالكلية ممكنا لان جميع الاجزاء
المفروضة في السطح الواحد متساوية فما صح على البعض جاز على الباقي
واما المقدمة الثالثة فهي ان ارتفاع احد السطحين بكليته عن السطح
الآخر ممكن وبرهانه ان احد السطحين لما كان بكليته مماسا للسطح
الآخر فاذا ارتفع احد اجزائه عما تحته فالجزء المتصل به يجب ايضا ان
يرتفع عما تحته والا لزم وقوع التفكك في ذلك السطح وهو باطل واما المقدمة
الرابعة وهي انه اذا حصلت هذه الامور لزم وقوع الخلا فيما بين هذين
السطحين وذلك لانه لو حصل جسم فيما بينهما لكان ذلك الجسم اما ان
ينتقل من الخارج اليه او يحصل من مسام السطح الاعلى والاسفل فان
انتقل من الخارج الى ذلك الوسط فحين يكون ذلك الجسم المنتقل حاصلا
في الطرفين لا يكون حاصلا في الوسط ففي ذلك الوقت يكون الوسط
خاليا وهو المط واما القول بانه يدخل من مسام الاعلى والاسفل فهذا
ايضا باطل لانا فرضنا الكلام في سطحين لا شيء من المسام فيهما وايضا
فبتقدير حصول المسام لا بد وان يحصل بين كل منفذين من تلك المسام
سطح متصل فالشيء الذي ينزل من المسام يكون حال كونه متصلا بطرف
تلك الفرجة لا يكون حاصلا في وسط السطح المتوسط فيما بين الفرجتين
فيكون ذلك الوسط خاليا لا محالة فثبت ان القول بالخلا لازم على كل التقديرات
واعلم ان هذه الحجة لا يمكن الجواب عنها على اصول الفلاسفة الا ان على
اصول الاسلاميين عليه سؤال واحد وهو ان يق لم لا يجوز ان يق
ان في اول وقت رفع احد السطحين عن الآخر يخلق الفاعل المختار فيما
بينهما جسما وعلى هذا التقدير لا يحصل الخلا البتة اما نفاة الخلا فقد احتجوا

بوجوه **الحجة** الاولى ان كل خلا فهو قابل للتقدير والمساواة والمفاوتة
بدليل ان الخلا الحاصل بين طرفي الطاس اقل من الخلا الحاصل بين
جداري البلد والخلا الحاصل بين جداري البلد اقل من الخلا الحاصل
بين السماء والارض فثبت ان كل خلا فهو قابل للمساواة والمفاوتة
وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون عدما محضا لانه لا يمكن ان يتوهم هذا
العدم نصف ذلك العدم او ثلثه وان ذلك العدم اضعاف هذا
العدم ولا يمكن ان يقال هذا العدم عشرة اذرع والف ذراع والخلا
يمكن وصفه بهذه الاوصاف فثبت ان الخلا لو حصل لكان موجودا
قابلا للتقدير فلا يكون الخلا عدما بل مقدارا والمقدار اما ان يكون
عبارة عن نفس الجسم او عن صفة قائمة بالجسم فثبت انه لو فرض الخلا
حاصلا لما كان خلا بل كان ملأ فاذن فرض الخلا يفضي ثبوته الى نفيه
فكان القول به باطلا **الحجة** الثانية انه لو فرضنا الخلا لكانت الحركة
فيه اما ان تقع في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان فالقول
بالخلا باطل انما قلنا ان الحركة فيه يمتنع وقوعها في زمان وذلك لان المتحرك
فيه كلما كان ارق كانت المعاوقة فيه اقل فكانت الحركة فيه لا محالة اسرع
اذا ثبت هذا فلنفرض مائة ذراع من المسافة ولنفرض انه لو كانت خلا
لتم قطعها في ساعة واحدة ولو كان ملاء من الهواء لتم قطعها في عشر
ساعات فاذا فرضنا ملاء اقل معاوقة من الهواء بحيث تكون نسبة
معاوقته الى معاوقة الهواء كنسبة زمان الحركة في الخلا الى الحركة في
الهواء لزم ان يقع قطع تلك المسافة المملوة من ذلك الملاء الرقيق في
ساعة واحدة فيكون الحركة في الملاء مثل الحركة في الخلا فيكون الحركة

مع المعاوق

مع المعاوق كهي لا مع المعاوق وذلك محال فثبت انه لو صح القول بالخلا لامتنع
وقوع الحركة فيه في زمان وانما قلنا انه يمتنع وقوع الحركة في الخلا لا في
زمان لان كل حركة فهي على مسافة وكل مسافة منقسمة واذا كان كذلك
كانت الحركة الى نصفها متقدمة على الحركة من نصفها الى اخرها ومتى كان
كذلك كانت الحركة واقعة في الزمان فثبت بما ذكرنا ان الحركة في الخلا اما
ان يحصل في زمان او لا في زمان وثبت فساد القسمين فثبت القطع
بان القول بوجود الخلا باطل **الحجة** الثالثة انه لو فرضنا الخلا لكان ذلك
الخلا متشابه الاجزاء واذا كان الامر كذلك امتنع ان يبقى الجسم فيه ساكنا
في حيز معين مع كونه متشابها لسائر الاحياز ترجيحا لاحد المتساويين على
الاخر من غير مرجح ويمتنع ايضا ان يبقى الجسم فيه متحركا لان انتقاله من احد
الحيزين الى الحيز الاخر تخصيص للمنتقل عنه بالهرب والمنتقل اليه بالطلب
وذلك ايضا ترجيح لاحد المتساويين على الاخر من غير مرجح وهو محال لا يقال
لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار يخصص الجسم ببعض تلك الاحياز على
التعيين بمجرد القصد والاختيار لانا نقول اذا كانت الاحياز متساوية
من جميع الوجوه والاعتبارات كانت نسبة تلك الارادة والقدرة الى
كلها على السوية فلو اقتضت القدرة والارادة تخصيص ذلك الجوهر ببعض
تلك الاحياز دون البعض من غير مرجح اصلا كان ذلك ترجيحا لاحد
المتساويين على الاخر من غير مرجح وهو محال والجواب عن الاولى لا نسلم
ان نفس الخلا تقبل التقدير والمساواة والمفاوتة بل الشيء الذي
يمكن حصوله في الخلا يقبل هذه الاحكام مثلا لا نقول الخلا الذي
بين طرفي الطاس اقل من الخلا الذي بين طرفي البلد بل نقول الاجسام

التي يمكن حصولها بين طرفي الطاس اقل من الاجسام يمكن حصولها
بين طرفي البلدة والجواب عن الثانية لم لا يجوز ان تبقى الحركة من حيث
انها حركة تستدعي قدرا من الزمان وبسبب ما في المسافة من المعاوقة
تستدعي قدرا آخر من الزمان اذا عرفت هذا فنقول اذا فرضنا ان
مائة ذراع من الخلا لا يمكن قطعها الا في ساعة واحدة ثم فرضنا ملأ
ارق من الهواء بحيث يكون نسبة ما فيها من المعاوقة الى المعاوقة التي
هي في الهواء نسبة العشر فهذه الحركة تحصل في ساعة وعشر ساعة اما
الساعة فبسبب اصل الحركة واما عشر الساعة فبسبب حصول هذه
المعاوقة الضعيفة واما الحركة في الخلا الصرف فانها تحصل في ساعة
واحدة فقط فعلمنا ان ما ذكروه مغالطة والجواب عن الثالثة ان حاصل
الكلام فيه يرجع الى ان الفاعل المختار هل يمكنه ترجيح احد المثلين على
الآخر لمحض كونه قادرا مختارا ام لا وعندنا ان ذلك غير ممتنع على ما قررنا
في مسئلة القادر فزال السؤال وبالله التوفيق **المسئلة الثلاثون**
في المعاد واعادة المعدوم وفيه فصول **الفصل الاول** في اعادة المعدوم
اختلف العقلاء في ان الشيء اذا عدم وفني فهل يمكن اعادته بعينه مرة
اخرى ام لا اما الفلاسفة فقد اتفقوا على انه محال وهو قول ابي الحسين البصري
ومحمود الخوارزمي واما جملة مشايخ المعتزلة فقد اتفقوا على ان اعادة
المعدوم ممكنة الا انهم فرعوا هذه المسئلة على مذهبهم وذلك لان عندهم
المعدوم شيء فالشيء اذا عدم فلم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت صفة
الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتي العدم والوجود لا جرم
قالوا اعادة المعدوم جائزة واما اصحابنا فانهم يقولون الشيء اذا

عدم

١٤٦

عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضا وعدما صرفا ولم يبق له حالة
حال العدم هوية ولا خصوصية ثم انهم مع هذا المذهب قالوا انه لا يمتنع
في قدرة الله اعادته بعينه وهذا القول لم يقل به احد من طوائف العقلاء
الا اصحابنا والذي يدل على صحة هذا القول ان الشيء اذا صار معدوما
فانه بعد العدم بقي جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات فيقتضي
القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه بعد العدم انما قلنا انه بعد عدمه
جائز الوجود لانه كان قبل وجوده جائز الوجود وهذا الجواز اما ان يكون
من لوازم حقيقته واما ان يكون من عوارض حقيقته فان كان من
لوازم حقيقته وجب ان لا يزول وان كان من عوارض حقيقته كانت
تلك الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى جواز الجواز
ولا يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى جواز هو من لوازم الحقيقة وهذا يقتضي
حصول هذا الجواز حالتي الوجود والعدم فثبت بهذا ان الجواز حاصل
ابدا واما انه تعالى قادر على كل الجائزات فقد تقدم اثباته ويلزم من
مجموع الامرين كونه تعالى قادرا على اعادة المعدوم فان قيل قولكم هذا
الجواز لازم للمهية فيبقى الجواز ببقاء المهية قلنا هذا الكلام مبني الا
انه مبني على ان المهية باقية حال العدم وهذا لا يتم الا مع القول بان
المعدوم شيء وانتم لا تقولون به والجواب ان بطلان المهية حال العدم
لا يمنع من الحكم عليها بالجواز والامتناع ويدل عليه وجوه احدها
وهو ان صريح العقل يحكم بان هذا المحدث كان جائز الحدوث قبل
ان حدث فههنا الذي حكم العقل عليه بالجواز ليس هو المهية لان المهية
لما كانت واجبة التحقق والتقرر حالتي الوجود والعدم ممتنعة التغير

والتبدل من حيث انها ماهية امتنع ان يكون جواز التبدل والتغير نعتا
للوجود فقط او للموصوفية المهية بالوجود ثم ان الوجود قبل تجدده البتة
ما كان حاصلا فعلمنا ان عدم حصوله وعدم تحققه في نفسه لا يمنع من
الحكم عليه بالجواز وثانيها ان الخصم يحكم على هذا الذي عدم وفني بالكلية
بانه يمتنع عوده والمحكوم عليه بامتناع العود ليس الا ذلك الشخص الذي
فني فعلمنا ان فناءه وعدمه لا يمنع صحة الحكم عليه بانه جائز او ممتنع
وثالثها ان هذا الذي فني هو بعد فنائه اما ان يجوز الحكم عليه بشيء
من الاحكام او لا يجوز فان جاز الحكم عليه فقد سقط هذا السؤال وان
امتنع الحكم عليه كان ذلك متناقضا لان تخصيصه بانه يمتنع الحكم عليه حكم
عليه بهذا الامتناع فثبت ان القول بانه يمتنع الحكم عليه يوجب كونه
محكوما عليه وما ادى نفيه الى ثبوته كان باطلا فبطل القول بان ما عدم
وفني امتنع الحكم عليه ورابعها انا نحكم على شريك الله تعالى بانه ممتنع و
على الجمع بين الضدين بانه ممتنع والمحكوم عليه بهذا الامتناع هو
شريك الله تعالى والجمع بين الضدين ثم هذه المهيات ليس لها تحقق
اصلا والبتة باتفاق العقلاء فعلمنا ان الحكم على الشيء لا يستدعي
كون المحكوم عليه ثبوتيا لا يقال المحكوم عليه بالامتناع هو الصورة
المستحضرة في الذهن لانا نقول تلك الصورة لما كانت حاضرة
في الذهن موجودة هناك لم يمكن الحكم عليها بكونها ممتنعة الوجود
بل المحكوم عليه بالامتناع هو وجوده في الخارج لكن وجوده في الخارج
غير ثابت اصلا فكان المحكوم عليه بهذا الحكم لا تحقق له البتة وخامسها
انا نحكم بان الوجود والعدم لا يجتمعان فهنا حكم على مسمى العدم

بانه

بانه ينافي الوجود ويعانده فالمحكوم عليه بهذه المعاندة والمنافاة
هو مسمى العدم ومسمى العدم يمتنع ان يكون له تحقق اصلا لانه نقيض
التحقق والتعين والتقرر واحد النقيضين لا يكون عين الثاني
واحتج من انكر جواز اعادة المعدوم بوجوه الحجة الاولى انه الحكم
على الشيء بانه يجوز اعادته متوقف على كون ذلك الشيء هو هو اعني
على كونه متعينا في نفسه متخصصا في ذاته والشيء بعد عدمه نفي محض و
ليس له تخصص ولا تشخص فكان الحكم عليه بجواز الاعادة باطلا الحجة
الثانية لو كانت اعادة المعدوم جائزة لكانت اعادة الوقت الذي احدثه
الله تعالى فيه اولا جائزة فنقدر ان يعيد الله تعالى الوقت الاول ويعيده
فيه كانت هذه الاعادة حدوثا في وقته الاول فيلزم ان يقال انه من حيث
هو معاد ليس بمعاد بل هو مبتدأ وذلك جمع بين النقيضين وهو محال
الحجة الثالثة اذا فرضنا جوهرا قد عدم ثم فرضنا ان الله تعالى اعاده
وفرضنا ان الله احدث جوهرا آخر فنسبة هذين الجوهرين الى ذلك
الذي عدم اولا نسبة واحدة فلم يكن كون احد هذين الجوهرين عين
ذلك الذي عدم والآخر مثله اولى من العكس فيلزم اما القول بان
كل واحد منهما هو عين ذلك الشيء الذي عدم فيلزم ان يكون الشيء
الواحد شيئين وهو محال واما القول بانه ليس واحد منهما عين ذلك الذي
عدم بل كل واحد منهما مغاير له ومثله له وذلك هو الحق وهو يمنع من
جواز اعادة المعدوم لا يقال لم لا يجوز ان يقال ان احدهما اولى بان
يكون عين الذي عدم وذلك لان هذا عين ما كان والآخر مثله فكان
احدهما اولى بان يكون عين ما كان لانا نقول ان هذين الجوهرين

الذين حدثا متماثلان من جميع الوجوه فكانت نسبة كل واحد منهما الى
الذى عدم كنسبة الآخر اليه واذا كان كذلك لم يكن كون احدهما هو عين
ذلك الذى عدم والآخر مثله اولى من العكس فقولكم انما كان هذا
عين ذلك الشئ تعليل للشئ بنفسه والمعنى انه كان هذا عينه لانه هو
لان هذا ما انقضى ومعلوم ان هذا باطل والجواب عن الاولى انا
نرد للناعل ان الحكم على الشئ بالجواز لا يستدعى كون المحكوم عليه محققا
متعينا فى نفسه بالدلايل القاطعة والجواب عن الثانية ان حدوث
الشئ غير مشروطا بالوقت والا لكان ذلك الوقت حادثا فيلزم افتقاره
الى وقت آخر ولزم التسلسل الحدوث المبتدا هو ان لا يكون مسبوقا
بحدوث البتة والحدوث المعاد هو ان يكون مسبوقا بحدوث آخر
على هذا التقدير يزول السؤال والجواب عن الثالثة ان افراد النوع
الواحد وان كانت متماثلة فى الماهية الا انها لا شك انها غير متماثلة
فى الشخصية بل كل واحد من تلك الافراد مختص بتعينه وتشخصه واذا
كان كذلك فلا نسلم ان نسبة هذين الجوهرين الحادثين الى ذلك الذى
عدم نسبة واحدة بل القول بان هذه النسبة واحدة لا يصح الا
بعد القول بان اعادة المعدوم باطلة لان بتقدير ان يصح هذا القول
كان احد هذين الحادثين هو عين ذلك الذى عدم والحادث الآخر
ليس عينه بل مثله فاذن القول بان نسبة هذين الحادثين الى ذلك
الذى عدم نسبة واحدة مبنى على ان اعادة المعدوم ممتنعة فلو بينا
هذا الامتناع بهذه المقدمة لزم الدور وانه باطل الفصل الثانى
فى بيان ان ماسوى الله تعالى فانه يجوز الفناء عليه قالت الفلاسفة

الارواح البشرية وان كانت محدثة الا انها ابدية غير قابلة للعدم وايضا
العقول الفلكية والنفوس الفلكية والاجرام الفلكية والهيولى غير قابلة
للعدم لنا انا بينا فى مسئلة حدوث العالم ان كل ماسوى الله تعالى فهو محدث
وكل محدث فان حقيقته قابلة للعدم والوجود وهذه القابلية من لوازم
الماهية وكل ما كان من لوازم الماهية فانه واجب الدوام فى جميع زمان دوام
الماهية فاذن قابلية العدم من لوازم كل ماسوى الله وهذا يقتضى جواز العدم
على كل ماسوى الله تعالى اما الفلاسفة فقد احتجوا على قولهم بوجوه الحجة
الاولى وهى عمدتهم فى ان الارواح البشرية لا يقبل الفناء وتقريرها
٣ انها لو كانت قابلة للعدم لكانت قابلية العدم اما ان يكون قائمة بها
او بغيرها والقسمان باطلان فبطل القول بكونها قابلة للعدم انما قلنا انه يمتنع
ان تكون هذه القابلية قائمة بها لان كل ما كان قابلا لشئ فان
القابل يكون متقررا مع المقبول فلو كان الموصوف بقابلية عدمها على
نفس وجودها لزم ان يتقرر وجودها مع عدمها وذلك محال وانما قلنا
انه يمتنع ان تكون هذه القابلية متعلقة بغيرها لان مثل هذا الشئ يجب ان
يكون صورة فى مادة حتى يكون امكان وجودها وامكان عدمها قائما
بتلك المادة فالنفس ان كانت كذلك كانت مركبة من مادة لكن النفس جوهر
مجرد فمادتها يجب ان تكون جوهرا مجردا وحينئذ نقول ان كانت تلك المادة
ايضا قابلة للعدم افتقرت الى مادة اخرى والتسلسل محال فلا بد من الانتهاء
الى مادة اخيرة لا مادة لها فتلك المادة لا تكون قابلة للعدم وهى جوهر
مجرد هى محل العلوم والادراكات فيكون النفس هى هى لا غير فيكون النفس
باقية غير قابلة للعدم فان قيل يلزمكم ان لا يكون شئ من الصور

والاعراض قابلا للعدم قلنا هذا غير لازم لان القابل لصحة حدوثها
وصحة عدمها موادها وموادها متقررة مع ذلك الحدوث وذلك العدم
بخلاف جوهر النفس فانها ان كانت بريئة عن المادة ظهر الفرق وان
كانت مادية كانت مادتها لا محالة جوهرا مجردا فيكون النفس هي لا غير
فيكون باقية **الحجة** الثانية لهم لا ابتداء ولا انتهاء على الزمان فح
فوجب ان تكون الحركة كذلك فيجب ان يكون الجسم كذلك فهذه مقدمات ثلث
المقدمة الاولى قولنا لا بداية للزمان ولا نهاية له فنقول انما قلنا يمتنع ان
يكون للزمان بداية وذلك لان كل ما كان لوجوده بداية فعدمه متقدم على
وجوده وذلك التقدم ليس نفس العدم لان العدم قبل كالعدم بعد
وليس القبل بعد فالقبلية ليست نفس العدم فهي صفة موجودة
فقد حصل قبل مبدء الزمان شيء آخر تقدم عليه بالزمان هف فاذن
لا بداية للزمان واما انه لا نهاية له لانا لو فرضنا له نهاية لكانت تلك
النهاية ملحوقة بالعدم فذلك العدم متاخر عنه بالزمان فقد حصل بعد
آخر الزمان شيء آخر متاخر عنه بالزمان هف فاذن يمتنع ان يكون للزمان
بداية ولا نهاية اما المقدمة الثانية وهي انه لما كان الزمان بحيث يمتنع
ان يكون له بداية ونهاية وجب ان يكون الحركة كذلك فالدليل على ان
الزمان عبارة عما ينقسم الى الماضي والى المستقبل فما لم يكن هناك شيء
يتغير من حالة الى حالة لم يصدق انه مضى امر وسيجيء امر آخر فثبت
ان الزمان لا يعقل حصوله الا عند حصول التغير ولا نعني بالحركة
الا هذا التغير فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة اما المقدمة الثالثة
وهي انه متى كانت الحركة قديمة كانت الذوات قديمة فهي ظاهرة لان التغير

والانتقال

والانتقال لا يعقل تحققه الا عند وجود ذوات تعرض لها هذه التغيرات
فيلزم من قدم الحركة قدم الذوات فثبت انه يلزم من هذه الشبهة القول
بكون الزمان ازليا ابديا وكون الحركة كذلك وكون الذوات كذلك
الحجة الثالثة لهم الجهة شيء مشار اليه بالحس وهو مقصد المتحرك
فكل ما كان كذلك فهو موجود فهذه الجهة محددة فلا بد لها من محدد جسماني
ولا يحصل هذا التحديد الا بالمحيط والمركز وتقرير هذه المقدمات قد
ذكرناها في الكتب الفلسفية اذا ثبت هذا فنقول هذا المحدد غير قابل
للحركة المستقيمة لان الحركة المستقيمة عبارة عن الانتقال من جهة
الى جهة وكل ما صح عليه ذلك كانت الجهة المنتقلة عنها والجهة المنتقل اليها
متحددة قبل ذلك الجسم المنتقل فيلزم حصول الجهة قبل حصول علتها
وذلك مح واذا كان كذلك ثبت ان الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك المحدد
واذا كان كذلك كان الانخراق والالتيام ممتنعا عليه **الحجة** الرابعة لهم
عدم الاجسام انما يكون باعدام المعدم او بطريان الضد او بزوال
الشرط والاقسام الثلثة باطلة فالقول بصحة عدم الاجسام ممتنع
انما قلنا انه يمتنع حصول الاعدام بالمعدم وذلك لان القدرة صفة مؤثرة
والعدم نفي محض فوقوع العدم بالقدرة يكون محالا وانما قلنا انه يمتنع
ان يكون العدم بسبب طريان الضد وذلك لان المضادة حاصلة
من الجانبين فليس عدم الباقي لوجود الطاري اولى من اندفاع
الطاري لوجود الباقي وانما قلنا انه يمتنع ان يكون لزوال الشرط
لان ذلك الشرط ان كان باقيا كان الكلام في كيفية عدمه كالكلام
في كيفية عدم تلك الاجسام فيفضي اما الى التسلسل واما الى الدور واما ان

لم يكن باقيا فهو ايضا محال لان الباقي يمتنع ان يكون مشروطا بما لا يكون باقيا
ولما بطلت هذه الاقسام ثبت ان العدم على الاجسام ممتنع
والجواب عن الشبهة الاولى ان حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو ان
الامكان صفة موجودة فلا بد لها من محل موجود الا انا بينا في
مسئلة حدوث الاجسام العالم ان الامكان يمتنع ان يكون صفة
موجودة والجواب عن الشبهة الثانية ان نقول لكم انه لو كان الزمان
محدثا لكان تقدم عدمه على وجوده بالزمان والدليل عليه ان تقدم
الامس على اليوم ليس بالزمان واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون
تقدم عدم المحدث على وجوده كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
والجواب عن الشبهة الثالثة ان ما ذكرتم مبني على ان تحدد الجهات لا
يكون الا بالمحيط والمركز وفي تقرير هذه المقدمة غموض وبتقدير ان
نسلمها الا ان هذا يقتضي ان الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا المحدد
ولا يقتضي ان العدم ممتنع عليه والجواب عن الشبهة الرابعة ان ما
ذكرتم قائم بعينه في الصور والاعراض مع انا نشاهد انها توجد بعد
ان كانت معدومة وتعدم بعد ان كانت موجودة فكل ما ذكرتموه
في هذه الصور والاعراض فهو جوابنا في حق الاجسام **الفصل الثالث**
في بيان ان الخرق والالتيام جايزان على اجرام الافلاك والفلاسفة
ينكرون ذلك ولنا على صحته وجهان **الحجة** الاولى ان جميع الاجسام
متساوية في الجسمية وتمام الماهية ومتى كان الامر كذلك فكل ما صح على
واحد منها صح على كلها وتقرير هاتين المقدمتين قد تقرر في مسئلة
اثبات الصانع تعالى **الحجة** الثانية كل واحد من هذه الافلاك

امان

اما ان يكون بسيطا او مركبا من البسايط وكل ما كان بسيطا
فان كل واحد من جانبيه متساو في تمام الماهية اذ لو لم يكن كذلك لكان
البسيط مركبا هف واذا كان كل واحد من جانبيه مساويا في
تمام الماهية للجانب الآخر فكل ما صح على احد الجانبين صح على
الآخر فكان فلك القمر يصح ان يماس بمقعره النار ويماس بمحدبه كرة فلك
عطارد وجب ان يكون عكسه ممكنا ومتى كان ذلك ممكنا كان
الخرق والالتيام جايزين على الافلاك اما الفلاسفة فقد احتجوا
على امتناع ذلك بان قالوا الخرق والالتيام لا يحصلان الا بالحركة
المستقيمة لكن الحركة المستقيمة على اجرام الافلاك ممتنعة فوجب
القول بامتناع الخرق والالتيام عليها والجواب ان هذا الكلام
ان صح لكن لا يتمشى الا في الفلك الذي هو الجسم المحدد للجهات وهو
الفلك الاقصى واما في ساير الافلاك فلا يجري البتة ونحن نتعجب ههنا
من هؤلاء الفلاسفة وهو انهم عولوا في امتناع الخرق والالتيام
على هذا الدليل فقط ثم ان هذا الدليل لا ينتج هذا المطلوب الا في
الفلك الاقصى فاما ساير الافلاك فهذا الدليل لا يجري فيها البتة
فكيف اكتفوا في اثبات دعوى العامة بالدليل الخاص واعلم ان كثيرا
من علماء الشريعة وعلماء التفسير ان في وقت قيام القيمة يخرب الافلاك
ويتهدم الكواكب الا ان العرش لا يخرب والفلك الاقصى هو العرش
عندهم واذا كان كذلك لم يلزمنا من قولنا العرش لا يخرب قدح في
خراب السموات والعناصر فثبت ان ما ذكروه لو صح لم يتطرق الطعن
الى ما ورد في القرآن **الفصل الرابع** في ان الله تعالى هل يعدم اجسام

العالم ام لا علم انا وان بينا بالدلايل العقلية ان كل ما سوى الله تعالى
فانه يصح العدم عليه لكن ليس كل ما صح وقع وقد اختلف علماء
الاسلام في ذلك فقال قوم انه تعالى يعدم الذوات والاجرام ثم
يعيدها وقال الاخرون انه تعالى لا يعدمها بل يفرق اجزاء السموات
والارض ويجمعها ثم انه تعالى يؤلفها مرة اخرى كما كانت واعلم
ان الجواز العقلي يمكن اثباته بدلايل العقل واما وقوع الجايز
فلا سبيل الى اثباته الا بالسمع واحتج القاطعون على انه تعالى
يعدم العالم بآيات احدها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قوله
كل شيء لفظ عام يتناول الكل والهالك عبارة عن العدم والفنا بدليل
قوله تعالى ان امرؤ هلك اي فني ولم يبق فلو تفرقت الاجزاء لكنها ما
عدمت وما فنيت فح يصدق ان السموات هلكت لكنه لا يصدق
ان تلك الاجزاء وتلك الذوات هلكت فلما قال كل شيء هالك علمنا
ان الذوات لا تبقى بل تفنى وتصير معدومة اجاب القايلون
بان الله تعالى لا يعدم الذوات فقالوا الهلاك عبارة عن خروج الشيء
عن كونه منتفعا به واذا تفرقت اجزاء السموات والارض فقد خرجت
عن كونها منتفعا بها فيكفي هذا القدر في صدق قولنا انها هلكت
اجاب المستدل الاول بانها اذا تفرقت فقد خرج السماء عن كونها
منتفعا بها اما ما خرجت تلك الاجزاء عن كونها منتفعا بها لان
تلك الاجزاء صالحة لان تركب منها السموات والعناصر والجنة والنار
وصالحة لان يستدل بها على الصانع القديم فهب ان المركبات
خرجت عن كونها منتفعا بها بسبب التفريق اما تلك الاجزاء والذوات

فانها ما خرجت عن كونها منتفعا بها بسبب التفريق فثبت ان
الاجزاء والذوات لو بقيت لما صدق عليها انها هلكت والقرآن
دل على ان الكل هالك فوجب القطع بان الاجزاء تفنى الحجة الثانية
التمسك بقوله تعالى وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده ولفظ الخلق
يتناول الجملة المخلوقات والضمير في قوله يعيده عايد الى الخلق فدلت
هذه الاية على انه تعالى يعيد جملة مخلوقاته والاعادة لا تعقل الا بعد
تقدم الافناء فدل هذا على انه تعالى يفني جميع مخلوقاته الحجة الثالثة
التمسك بقوله تعالى هو الاول والاخر ومعنى كونه اولا هو انه تعالى كان
موجودا في الازل مع انه ما كان معه غيره فكذلك معنى الاخر هو انه تعالى
يبقى في الابد مع انه لا يكون معه غيره وهذا يقتضي انه تعالى يعدم جميع
المخلوقات حتى يتحقق كونه اخرا لها ثم انه تعالى يعيدها مرة اخرى
ليتحقق صدق الايات الدالة على ان الثواب والعقاب لا اخر لهما
الحجة الرابعة التمسك بقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده حكم
بان الاعادة على وفق الابتداء ولما كان الابتداء عبارة عن خلق
الذوات وخلق التركيب والتاليف فيها وجب ان يكون وقت
الاعادة بخلق الذوات وبخلق التركيب والتاليف فيها حتى يكون
وقت الاعادة مشابها لوقت الابتداء فهذا جملة الوجوه التي يتمسك
بها من قطع بان الله تعالى يعدم الذوات ويفني الاجسام اما الذين
قالوا انه تعالى يفرق الاجزاء ولكن لا يعدمها فاعلم انهم انما اختاروا
هذا القول لان عندهم اعادة المعدوم ممتنعة قالوا فعلى هذا الوجه
ان الله تعالى اعدم الاجزاء والذوات لكان الذي يوجد بعد ذلك

مغايرا لتلك الاشياء التي عدمت اولا وعلى هذا التقدير لا يكون
الثواب واصلا الى المطيع ولا يكون العقاب واصلا الى العاصي
وذلك غير جائز فلاجل الفرار عن هذا الاشكال قالوا انه تعالى يفرق
الاجزاء ويزيل التاليف عنها ولكنه تعالى لا يعدمها فاذا اعاد التاليف
اليها وخلق الحيوة فيها مرة اخرى كان هذا الشخص هو عين الشخص الذي
كان موجودا قبل ذلك ثم يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى
العاصي ويزول الاشكال المذكور واعلم ان اعادة المعدوم ان
كانت جائزة فهذا الاشكال زائل وان كانت ممتنعة فهذا الاشكال
لازم سواء قلنا انه تعالى يعدم الاجزاء او قلنا انه لا يعدمها وتقريره
ان المشار اليه لكل واحد بقوله انا ليس هو مجرد تلك الاجزاء وذلك
لانا لو قدرنا ان هذه الاجزاء تفرقت وصارت ترابا رميما من غير حيوة
ولا مزاج ولا تركيب ولا تاليف فان كل واحد يعلم ان ذلك القدر من
التراب الصرف ليس عبارة عن زيد بل الانسان المعين انما
يكون موجودا اذا تركبت تلك الاجزاء وتالفت على وجه مخصوص ثم
قام بها حيوة وعلم وقدرة وعقل وفهم فثبت ان الشخص المعين
ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء والذوات بل هو عبارة عن تلك
الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة واذا كان كذلك كانت تلك
الصفات احد اجزاء ماهية ذلك الشخص من حيث انه ذلك الشخص
وعند تفرق الاجزاء تبطل تلك الصفات وتفنى فان امتنعت
الاعادة على المعدوم امتنعت الاعادة على تلك الصفات فيكون
العائد صفات اخرى لا تلك الصفات التي باعتبارها كان ذلك

الشخص ذلك الشخص وعلى هذا التقدير لم يكن العائد ثانيا هو الذي
وجد اولا فلم يكن زيد الثاني عين زيد الاول فثبت بما ذكرنا انا
ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكروه وان منعنا اعادة
المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء قلنا انه تعالى يفني الذوات
او قلنا انه تعالى لا يفنيها وبالله التوفيق **الفصل الخامس** في ضبط
مذاهب الناس في المعاد وتقرير القول الحق فيه اعلم ان هذه المسئلة
مبنية على اربعة اركان وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا
العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما اما عن تخريبهما او عن
جعلهما معمورين بعد ان صارا خرابين فهذه مطالب اربعة
المطلوب الاول كيفية تخريب هذا العالم الصغير وهو موت الانسان
والمط الثاني انه تعالى كيف يجعله معمورا بعد ان يجعل خرابا وهذا
البحث هو المراد بقولنا انه تعالى يعيده حيا عاقلا ويوصل اليه
الثواب والعقاب والمط الثالث انه تعالى كيف يخرب هذا العالم
الاكبر ايخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والمط الرابع
انه تعالى كيف يعمر العالم الاكبر بعد ان يخربه وهذا هو القول في شرح
احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار فهذا هو ضبط مباحث هذا
الباب اما المط الاول وهو البحث عن حقيقة الموت فنقول الانسان
ان هذا الجسد فمن قال الانسان هو هذا الجسد قال الانسان يموت
ومن قال الانسان شيء آخر سوى هذا الهيكل المحسوس قال الانسان
لا يموت فان هذه البنية وهذا الهيكل ما دام يكون مستعدا
لان يكون محل تصرف النفس كانت النفس متعلقة به ومدبرة له ومتصرفة فيه

فاذا بطل عنه ذلك الاستعداد والصلاحية انقطع تدبير النفس له وتصرفها
فيه فهذا التركيب والاعراض هو الموت ثم القائلون بهذا منهم من قال
النفس جوهر مجرد على ما هو قول الحكماء ومنهم من قال انه جسم نوراني
شفاف منساب في هذا البدن فاذا فسدت البدن انفصلت تلك
الاجسام الشفافة النورانية ورجعت الى عالم الافلاك والاضواء ان
كان من السعداء والى الهاوية والظلمات ان كان من الاشقياء واما
المطلوب الثاني وهو القول في المعاد فاعلم ان الاقوال الممكنة في هذه
المسئلة لا تزيد على خمسة وذلك لان الحق اما ان يكون هو المعاد الجسماني
فقط وهو قول اكثر المتكلمين او المعاد الروحاني فقط وهو قول اكثر
الفلاسفة الالهيين او كل واحد منهما حق وصدق وهو قول كثير
من المحققين او الحق هو بطلانهما معا وهو قول القدماء من الفلاسفة
الطبيعيين او الحق هو التوقف في كل واحد من هذه الاقسام وهو
المنقول عن جالينوس فانه قال لم يظهر لي ان النفس شيء غير المزاج فيقتضي
ان يكون النفس هي المزاج فعند الموت تصير النفس فانية معدومة والمعدوم
لا يمكن اعادته اما بتقدير ان يكون النفس جوهرا باقيا بعد فساد المزاج
كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده ان النفس هل هي المزاج بعينه
او شيء غيره لا جرم توقف واعلم ان المعاد الجسماني انكره اكثر الفلاسفة
وجملة اهل الاسلام متفقون على اثباته اعلم ان الجمع بين انكار
المعاد الجسماني وبين الاقرار بان القرآن حق متعذر لان من خاض
في علم التفسير علم ان ورود هذه المسئلة في القرآن ليس بحيث يقبل
التاويل واما القائلون بالمعاد الجسماني فقد عرفت انهم فريقان منهم من

يقول انه تعالى يعدم الذوات ثم يعيدها ومنهم من يقول انه تعالى يفرق
الاجزاء ثم يركبها مرة اخرى ولنا في هذه المسئلة مقامان احدهما اثبات
الجواز العقلي والثاني اثبات الوقوع السمعي اما المقام الاول وهو اثبات
الجواز فاعلم انه مبني على اثبات ثلث مقدمات احدها ان اثبات ان
اعادة المعدوم جائزة واثبات ان الاجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها بعينها
كما كانت وهذه المقدمة قد تقدم تقريرها وثانيها انه تعالى قادر على جميع
الممكنات وثالثها انه تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية واذا كان
كذلك فاجزاء الابدان وان صارت ترابا واختلط بعض تلك الاجزاء ببعض
الا انه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات الكلية والجزئية كان عالما
بالجزء الذي بات تحت البحر الفلاني والجزء الذي فوق الجبل الفلاني
مجموعهما هو قالب زيد المطيع فاذا ثبت هذه المقدمات ظهر ان المعاد
الجسماني جائز عقلا لانه لما كان في نفسه ممكن الوجود وكان الله تعالى
قادرا على جميع الممكنات لزم كونه قادرا واذا كان عالما بجميع المعلومات
فحينئذ يمكنه تمييز المطيع عن العاصي واعلم انه تعالى كلما ذكر في القرآن هذه
المسئلة بنى تقريرها على هذه المقدمات الثلث منها قوله تعالى في سورة
النمل امن يبدؤا الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والارض
ءاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين قل لا يعلم من في السموات
والارض الغيب الا الله فقوله امن يبدؤا الخلق ثم يعيده اشارة الى
المقدمتين احدهما ان عوده ممكن في نفسه وثانيهما انه تعالى قادر على هذا
الممكن لانه لو لم يكن الامر كذلك لما كان الابتداء ممكنا وقوله قل لا يعلم من في السموات
والارض الغيب الا الله اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كونه تعالى عالما بكل

المعلومات ثم لما قرر هذه المقدمات الثلث اخبر عن جماعة من نازع في
صحة المعاد الجسماني بعد الاقرار بتلك المقدمات الثلث فقال بل
ادرك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون الآية الثانية قوله
تعالى في سورة يس وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فقوله
انشاها اول مرة اشارة الى الجواز الذاتي وكمال القدرة وقوله تعالى وهو
بكل خلق عليم اشارة الى كمال العلم وايضا قوله اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى الجواز الذاتي والى كمال
القدرة ثم قوله بلى وهو الخلاق العليم اعادة لتلك المقدمة مع تقوية العلم
والآية الثالثة قوله تعالى وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه
وله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم فقوله يبدؤ
الخلق ثم يعيده اشارة الى الجواز الذاتي وكمال القدرة ثم قوله وهو العزيز
اشارة ايضا الى كمال القدرة وقوله الحكيم اشارة الى كمال العلم ونحن
قد شرحنا في تفسيرنا ان كل آية وردت في هذه المسئلة فهي مشتملة على
تقرير هذه المقدمات الثلث اما الفلاسفة المنكرون لصحة المعاد
الجسماني فقد احتجوا بوجوه الشبهة الاولى ان حشر الاجساد لا يتم الا
مع القول بصحة اعادة المعدوم وهذا محال فذاك محال اما المقدمة الاولى فقد
بيناها فيما تقدم انا سواء قلنا انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها او قلنا
انه تعالى يفرقها ثم يركبها فانه لا بد من القول بصحة اعادة المعدوم واما
المقدمة الثانية وهي ان اعادة المعدوم ممتنعة فقد سبق حكاية شبههم
فيه الشبهة الثانية اذا قتل انسان واكله انسان آخر فقد صارت اجزاء

154 بدن المقتول اجزاء بدن هذا الذي اكله لان من اكل شيئا واغتذى
به فقد صار اجزاء الغذاء اجزاء بدن المغتذي فيوم القيمة لا بد من ان
يرد تلك الاجزاء الى بدن احد هذين الشخصين ولا بد وان يضيع الثاني
فعلمنا ان القول بحشر الاجساد محال الشبهة الثالثة انه تعالى اذا اعاد بدن
شخص فاما ان يعيد الاجزاء التي كانت موجودة وقت الموت او يعيد جملة
الاجزاء التي كانت اجزاء له في جميع مدة الحيوة والاول يقتضي ان يعاد الاعمى
والاقطع والمجذوم على هذه الصورة وذلك باطل بالاتفاق والثاني ايضا
باطل لان الانسان اذا كان وقتا سالما سمينا ثم كفر وصار هزيلا فاذا
حشر هذا الانسان سمينا وعذب في النار لزم وصول العذاب الى تلك
الاجزاء التي كانت موصوفة بصفة الاسلام وذلك ظلم وعلى العكس من
هذا لو كان كافرا سمينا ثم اسلم وصار هزيلا لزم ايصال الثواب الى
الاجزاء الكافرة وهو محال الشبهة الرابعة البدن جوهر حار رطب و
الحرارة اذا اثرت في الرطوبة لزم ان يتصعد من الجوهر الرطب اجزاء بخارية
فعلى هذا التقدير لا بد وان يرتفع عن كل عضو اجزاء بخارية لطيفة و
ربما التصقت بعضو آخر وصار جزءا لذلك العضو الآخر فاذن هذا
الجزء الواحد قد كان جزءا لاحد الجزئين من العضوين ثم صار جزءا من
العضو الآخر ففي زمان الحشر لو اعيد ذلك الجزء الى العضو الاول ضاع
العضو الثاني ولو اعيد الى العضو الثاني لضاع العضو الاول ولما
كان القول بالحشر متاديا الى هذا الباطل وجب ان يكون باطلا والجواب
عن الشبهة الاولى ان نقول اما الذين قالوا الانسان هو هذا الهيكل
فلا جواب لهم عن هذه الشبهة الا ببيان ان اعادة المعدوم غير ممتنعة ونحن

فقد احكمنا الكلام في هذه المسئلة واما الذين قالوا الانسان ليس هو هذا
الهيكل وهذا هو الاقرب فقد احتجوا عليه بوجهين اوردناهما في
ما تقدم احدهما ان الانسان شيء واحد باق من اول عمره الى اخره وهذا
الهيكل غير باق من اول العمر الى اخره فالانسان شيء مغاير لهذا الهيكل
والثاني ان الانسان قد يكون عالما بذاته المخصوصة حال ما يكون غافلا عن
جميع اجزائه الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم اذا
ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال ان الشيء الذي هو الانسان في الحقيقة
اجزاء لطيفة سارية في هذا البدن باقية من اول العمر الى اخره الى الاجل ان
تلك الاجسام اجسام مخالفة بالماهية لهذه الاجسام العنصرية الكائنة
الفاسدة المتحللة وتلك الاجسام حية لذواتها مضيئة شفافة فلا جرم
كانت مصونة عن التبدل والتغير والتحلل واما لانها وان كانت
مساوية لهذه الاجسام العنصرية في الماهية الا ان الفاعل المختار صانها
عن التغير والانحلال بقدرته وجعلها باقية دائمة من اول العمر الى آخره
ثم عند الموت تنفصل تلك الاجزاء الجسمانية التي هي الانسان وتبقى
على حالتها حية مدركة عاقلة فاهمة وتتخلص اما الى منازل السعداء كما
قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند
ربهم واما الى منازل الاشقياء كما قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ثم انه تعالى يضم يوم القيمة الى هذه الاجزاء الاصلية التي هي
الانسان في الحقيقة اجزاء اخرى زائدة كما فعل ذلك في الدنيا ويوصل
الثواب والعقاب اليه وعلى هذا التقدير ولا يبقى في المعاد الجسماني
شبهة واشكال اصلا والبتة وعلى هذا التقدير يكون المثاب والمعاقب

في القيمة

في القيمة عين ما كان مطيعا وعاصيا في الدنيا وهذا على القول بان الانسان
جسم مخصوص منساب في هذا البدن واما على قول من يقول الانسان عبارة
عن جوهر مجرد عن التحيز والمقدار فالقول ايضا هكذا فظهر ان على هذا
التلخيص لا تبقى شبهة البتة في صحة القول بالمعاد الجسماني فان قيل السنا
قد دللتم ان كل ما سوى الله تعالى فانه يفنى ويصير معدوما وعلى هذا التقدير
فالنفس الانسانية ايضا تفنى وتعدم وح يعود الاشكال قلنا نحن انما
اثبتنا بالدليل العقلي ان كل ما سوى الله تعالى فانه جائز العدم فاما ان هذا
الجائز يقع فانا انما عولنا فيه على ظواهر العمومات وتخصيص العموم بالدليل
جائز وثبت بنصوص القرآن والاخبار المتواترة عن الانبياء عليهم الصلوة
والسلام القول بان المعاد الجسماني حق ونشاهد ان الناس يموتون
ويتفرق اجزاء ابدانهم ثم نقول عند هذا لا يخلو اما ان يكون اعادة المعدوم
جائزة او لا يكون فان كانت جائزة فقد زال الاشكال بالكلية وان لم يكن
جائزة وجب القطع ببقاء النفس الانسانية حتى يصح القول بالمعاد
الجسماني اقصى ما في الباب ان هذا يقتضي التخصيص في تلك العمومات الا
ان الدلائل الدالة على وقوع المعاد الجسماني قاطعة وتخصيص ظواهر العمومات
وان كان على خلاف الاصل الا انه غير ممتنع وتقديم القاطع على المحتمل
واجب ومن انصف وترك العناد علم ان هذه المباحث وافية بازالة
الاشكالات المذكورة في هذا الباب والجواب عن الشبهة الثالثة انا
بينا ان المعتبر في الحشر والنشر اعادة الاجزاء الفاضلة والاجزاء الاصلية
لكل مكلف اجزاء فاضلة بالنسبة الى غيره وعلى هذا التقدير فالاشكال
زائل واما ان قلنا بان الشيء الذي هو الانسان انه باق مصون عن التبدل

والانحلال لهذا الاشكال غير متوجه البتة وبهذا الحرف يظهر الجواب عن
الشبهة الثالثة وذلك لان المأمور والمنهي والمثاب والمعاقب هو تلك
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره واما الزوائد التي تتبدل
باختلاف احوال السمن والهزال فلا عبرة بها وبه يظهر الجواب عن الشبهة
الرابعة لان الاجزاء التي تصير تنفصل من عضو وتتصل بعضو آخر فهي
من الاجزاء الفاضلة ولا عبرة بها في الحشر والنشر وكل من انصف علم
ان هذه الاجوبة وافية بدفع هذه الشبهات اما المقام الثاني وهو القطع
بوقوع المعاد الجسماني فلنا اليه طريقان السمع والعقل اما الطريق السمعي
فهو ان يقول لما ثبت بالدليل العقلي جوازه وثبت بالنقل المتواتر عن
جميع الانبياء والرسل عليهم السلام وقوعه وجب القطع بوقوعه لان الصادق
اذا اخبر بوقوع امر ممكن الوقوع وجب القطع به فان قيل لم لا
يجوز ان يق الانبياء عليهم السلام انما اثبتوا المعاد الجسماني لان القول
بالمعاد الروحاني حق واكثر الخلق لا يمكنهم تصور معاد روحاني فالانبياء
عليهم السلام ذكروا هذا المعاد الجسماني ليحصل به نظام العالم ثم ان من كان
قوي العقل عرف انه لا بد من تاويل هذه الظواهر قالوا والذي يحقق
ذلك ان المبدء المذكور في الكتب الالهية مذكور على وجه يوهم ان ذلك
المبدء جسماني ثم ان المتكلمين سلطوا التاويلات على تلك الظواهر
وزعموا ان المبدء منزه عن الاحوال الجسمانية فكذا المعاد المذكور في الكتب
الالهية وان كان جسمانيا فلم لا يسلطون التاويلات عليها ولم
ينكرون ان يكون ذلك المعاد منزها عن الاحوال الجسمانية فحاصل
الكلام ان الحشوية تمسكوا بالظواهر وزعموا ان الحق هو ان المبدء

جسماني والمعاد جسماني والفلاسفة سلطوا التاويلات على الظواهر
وزعموا ان المبدء منزه عن الاحوال الجسمانية وكذا المعاد فاما المتكلمون
فقد سلطوا التاويلات على الظواهر الواردة في جسمانية المبدء واحترزوا
عن تاويل الظواهر الواردة في جسمانية المعاد فكان هذا تحكما محضا و
الجواب ان التاويلات انما يصار اليها لو كان الاحتمال قائما ولما علمنا
بالنقل المتواتر المستفيض من دين محمد عم انه كان مثبتا للمعاد الجسماني
ومكفرا لكل من كان منكرا له لاجرم لم يبق للتاويل في هذا الباب مجال
واما الطريق العقلي المثبت للمعاد الجسماني فهو من وجهين النوع الاول
انا نرى في دار الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا ونرى ان المطيع
يموت من غير ثواب يصل اليه في الدنيا والمسيء يموت من غير عقاب يصل
اليه في الدنيا فان لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب الى المحسن والعقاب
الى المسيء لكان هذه الحيوة الدنيا عبثا بل سفها واعلم انه تعالى ذكر
هذه الحجة في آيات من القرآن قال في طه ان الساعة آتية اكاد اخفيها
لتجزى كل نفس بما تسعى وقال في ص وما خلقنا السماء والارض و
ما بينهما باطلا الى قوله ام نجعل المتقين كالفجار وفي هذه الآيات لطايف
كثيرة دالة على صحة القول بالمعاد الجسماني ذكرناها في تفسير الكبير النوع
الثاني من الدلايل على صحة المعاد ان نقول انه تعالى خلق الخلق اما للراحة
او للتعب والالم او لا للراحة ولا للتعب لا جايز ان يق خلقهم للتعب والالم
لان هذا لا يليق بالمحسن الرحيم الغني عن الخلق ولا جايز ان يق خلقهم لا
للراحة ولا للتعب لانهم حال كونهم معدومين كان هذا المعنى حاصلا
فثبت انه تعالى انما خلقهم للراحة ثم نقول هذه الراحة اما ان يكون في هذا

العالم او في عالم آخر لا جائز ان تكون هنا في هذا العالم لان الذي يظنه الانسان
لذة في هذا العالم فهو ليس بلذة بل هو دفع الم مثاله ان لذة الاكل ليست
في الحقيقة لذة بل هي دفع الم الجوع ولذلك فان الذ اللقم هو اللقمة الاولى
لان هناك الم الجوع اقوى وكل لقمة هي اكثر تاخرا كانت اقل لذة وذلك لان
الم الجوع هناك اقل قوة وكذلك لذة الوقاع عبارة عن دفع الالم وذلك لان
الفضلة التي يتولد منها المني لما اجتمعت في اوعية المني حاولت الانفصال
فقبل الانفصال يحصل نوع الم بسبب اجتماعها في تلك الاوعية فاذا
انفصلت زال ذلك الالم وعلى هذا القياس سائر اللذات الحاصلة في
هذا العالم وايضا فنقدر ان يحصل في هذا العالم لذة جسمانية لكنها
قليلة والغالب اما الآلام او دفع الالام وليس من الحكمة القاء الحيوان
في بحر الالام والمكروهات لاجل ان يفوز بذرة من اللذة فلما ثبت ان
الحيوان انما خلق لاجل الراحة واللذة وثبت ان ذلك المقصود غير حاصل
في هذا العالم فلا بد من القطع بوجود عالم آخر بعد هذه الحيوة يحصل
فيه هذا المقصود وذلك هو دار الاخرة وهذه طريقة اقناعية والاعتماد على
ما تقدم فهذا حاصل الكلام في المعاد الجسماني

الفصل السادس

في المعاد الروحاني اعلم ان هذا البحث متفرع على اثبات ان النفس
جوهر موجود ليس بجسم ولا جسماني فنقول القائلون باثبات هذه
النفس فرق ثلث احدها الذين يقولون جملة النفوس الناطقة باقية
بعد الموت وهو قول اكثر المحققين من الحكماء وثانيها الذين يقولون
النفوس الناطقة تفنى عند فناء الابدان وهذا قول لم يقل به احد
من المحققين وثالثها الذين يقولون النفوس الفاضلة التي تبقى وهي

مجرد

استكملت

استكملت قوتها النظرية لمعرفة الحق وقوتها العملية لعمل الخير فاما
النفوس التي لا تكون كذلك فانها تفنى عند فناء الابدان اما القول الاول
وهو انها باسرها باقية بعد موت البدن فقد ذكرنا حجتهم واما القول الثاني
وهو انها باسرها تفنى عند موت البدن فقد احتجوا بان هذه النفوس
ليست ازلية فوجب ان لا تكون ابدية انما قلنا انها ليست ازلية لوجهين
الاول ان النفوس لو كانت ازلية لكانت اما ان تكون واحدة او كثيرة و
القسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية انما قلنا انه يمتنع كونها واحدة
لانها بعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فنفسي نفسك وبالعكس
فكل ما كان معلوما للانسان يجب ان يكون لازما لكل انسان هذا خلف وان
تعددت فهذا محال لان هاتين النفسين اللتين هما موجودتان الآن
ان قلنا انهما كانتا موجودتين قبل التعلق بالابدان فقبل التعلق
بالابدان لكانت النفوس كثيرة لا واحدة وان قلنا بانهما ما كانتا موجودتين
فهما قد حدثتا الآن فلا يكون هذه النفوس قديمة وانما قلنا انه يمتنع
كونها متعددة في الازل لان ذلك التعدد لا بد فيه من تميز وذلك التميز اما
ان يكون ذاتيا او عرضيا لا جائز ان يكون ذاتيا لان النفوس البشرية
متحدة بالنوع ولا جائز ان يكون عرضيا لان الامتياز بالصفات العرضية
تابعة لاختلاف المواد ومادة النفس هي البدن فقبل التعلق بالابدان
ليس لها شيء من المواد فامتنع اختلافها بسبب الصفات العرضية فثبت ان
النفوس البشرية لو كانت ازلية لكانت في الازل اما واحدة واما متعددة
والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية الثاني ان نفسي عبارة
عن ذاتي المخصوصة التي اشير اليها بقولي انا فلو كانت النفس قديمة لكنت انا

من حيث انی نا فقدتها ولو كان الامر كذلك لوجب ان اتذكر شيئا من تلك
الاحوال الماضية فان من المحال ان عاش الانسان سبعين سنة حرفة من
الحرف ثم انه ينساها بالكلية ولا يتذكر شيئا من تلك الاحوال البتة ولما لم
يحصل عندنا تذكر شيء من تلك الاحوال الماضية علمنا ان القول بكون
النفوس ازلية باطل فثبت بما ذكرنا ان النفوس ليست ازلية اذا ثبت
هذا فنقول وجب ان لا تكون ابدية ويدل عليه وجهان الاول ان حدوث
النفوس عن العلل العالية ليس الا لحدوث الابدان المستعدة لقبولها
لكن دورات الافلاك لا اول لها فحدوث الابدان لا اول لها فحدوث
الابدان لا اول لها فلو كانت النفوس باقية لزم ان يكون قد حصل الآن
نفوس غير متناهية وذلك محال لان كل عدد موجود فانه قابل للزيادة و
النقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه الثاني ان هذه النفوس لما
وجدت بعد ان كانت معدومة كانت من شأنها قابلة للعدم ابدا وهذه
القابلية من لوازمها فوجب ان يكون قابلة للعدم ابدا واذا كان كذلك
امتنع القطع بانها لا تعدم البتة واعلم ان الكلام على هذه الحجة من وجهين
الاول لا نسلم انها ليست ازلية قوله لا يجوز ان يقال انها في الازل متعددة
وكان امتياز بعضها عن بعض بنفس الماهية وقولهم النفوس البشرية
واحدة في النوع فهو محض الدعوى لا يقال هب انها ليست واحدة في النوع
لكن لا شك ان كل نفس يفرض فانه قد يحصل نفس اخرى تساويها في تمام
الماهية وح يتم الدليل لانا نقول هذا تمسك بالظن فلم لا يجوز ان يقال
ان كل نفسين موجودين فهما مختلفان بالماهية الآن اختلافهما في
الماهية لا يمنع من اشتراكهما في صفات كثيرة وايضا فلم لا يجوز ان يقال كل واحد

من تلك الاعداد يمتاز بعضها عن بعض بالصفات العرضية قولهم التباين
بالصفات العرضية لا يحصل الا بسبب اختلاف المواد قلنا هذا تم فما
الدليل عليه سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان النفس قبل تعلقها بهذا
البدن كانت متعلقة ببدن آخر كما يقوله اصحاب التناسخ واعلم ان
الشيخ ابا علي بن سينا انما ابطل التناسخ بدليل مبني على حدوث النفس
ودليله على حدوث النفس مبني على بطلان التناسخ كما بيناه هنا فقد
وقع الدور واما الحجة الثانية وهي قوله لو كانت الارواح قديمة لكنا
نتذكر الآن شيئا من الاحوال الماضية قلنا هذا تمسك بالاستقراء
وهو ضعيف وايضا فلم لا يجوز ان يقال تذكر النفس للاحوال الماضية مشروط
بتعلق النفس بالبدن الذي معه حدثت تلك الاحوال فاذا فني ذلك
البدن امتنع تذكر الاحوال التي حصلت مع ذلك البدن المقام الثاني في
الاعتراض على هذه الحجة سلمنا انها ليست ازلية فلم قلتم انها لا تكون
ابدية قوله لو كانت ابدية لكانت النفوس الموجودة الآن غير متناهية
قلنا هذا بناء على ان الادوار الماضية غير متناهية وقد تقدم ابطال
ذلك في مسئلة الحدوث سلمناه فلم لا يجوز ان يقال حصل الآن نفوس غير
متناهية قوله كل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك
فهو متناه قلنا هذه المقدمة فيها بحث دقيق ذكرناه في الكتب الفلسفية
اما القول الثالث وهو قول من يقول النفس الفاضلة العالمة تبقى
بعد موت البدن والنفوس الجاهلة تفنى مثل نفوس الاطفال والجهال
وهذا القول منقول عن ثامسطيوس واحتج عليه بوجهين الحجة الاولى
ان النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق الفاضلة لو بقيت بعد الموت

لبقيت اما معطلة او معذبة وابقاء الشئ فى التعطيل او فى التعذيب ابد
الاباد غير لايق بحكمة الحكيم الحجة الثانية ان العلم سبب القوة والجهل
سبب الضعف الا ترى ان العالم بالشئ اذا خاض فيه كان قوى القلب
والجاهل بالشئ اذا خاض فيه كان ضعيف القلب ولا شك ان اجل
العلوم واعظمها هو العلم بالله تعالى والنفس اذا تحلت بهذه المعرفة قويت
واشتدت فلا يضرها خراب البدن ولذلك كان العارفون اذا تجلى فى
ارواحهم انوار جلال الله تعالى لم يلتفتوا الى شئ ولم يهتموا الشئ فاذا
اذا عرفت هذا فالنفوس العالمة تكون قوية ولا تفنى بموت البدن و
النفوس الجاهلية تكون ضعيفة فلا جرم تفنى بموت البدن فهذا تفصيل
مذاهب التناسخ فى المعاد الروحانى اما الاولون وهم القائلون بان
النفوس الناطقة كلها باقية بعد موت الابدان فهم ايضا فرق الطائفة
الاولى الذين يقولون النفوس الناطقة مدركة للجزئيات واحتجوا
عليه بانه يمكننا ان نحكم بان هذا الشخص هو انسان فهذه قضية موضوعها
شخص معين جزئى ومحمولها الانسان وهو كلى والتصديق مسبوق
بالتصور فصاحب هذا التصديق عنده ادراك المحمول الذى هو الكلى
وادراك الموضوع الذى هو الشخصى لكن مدرك هذا الكلى هو النفس
فمدرك هذا الجزئى ايضا هو النفس فثبت ان النفس مدركة للجزئيات
اذا ثبت هذا فنقول النفس لها صفتان الادراك والفعل والادراك
قسمان ادراك الجزئيات وادراك الكليات والنفوس هى الموصوفة بهذين
القسمين من الادراك وبهذا الفعل الذى هو التحريك فاذا مات
البدن وزال الحجاب الجسمانى ساحت عليها انوار عالم الجلال فازداد

ادراكها

ادراكها وفعلها وانتهت فى ذلك الى حد الكمال وقربت درجتها من درجة
الملائكة الذين هم ارواح عالم السموات وذلك هو الغبطة الكبرى والدرجة
العظمى الطائفة الثانية الذين قالوا بان هذه الارواح البشرية لا تقوى
على ادراك الجزئيات الا بواسطة آلات جسمانية فاذا مات البدن و
اضمحلت هذه الالات الجسمانية لم يبعد تعلق هذه النفوس بجزء من اجزاء
السموات حتى يصير ذلك الجزء آلة للنفس بها تقوى على ادراك الجزئيات
من الابصار والسماع والتخيل والتفكر الطائفة الثالثة الذين يقولون
النفس اذا انقطع تعلقها عن بدن معين تعلقت ببدن آخر فان كانت
فى البدن الاول من النفوس الزكية الفاضلة تعلقت ببدن كريم فاضل
وان كانت فى البدن الاول من النفوس الجاهلة المؤذية تعلقت ببدن
مناسب له وهؤلاء القائلون بالتناسخ وهم فرق الفرقة الاولى الذين
يقولون الارواح الانسانية لا يتعلق الا بالابدان الانسانية ثم انها
لا تزال ينتقل من بدن الى بدن الى ان تكمل النفس وتصير طاهرة عن جميع
العلائق الجسمانية وح تتخلص الى عالم القدس والطهارة الفرقة الثانية
الذين يجوزون انتقال الارواح البشرية الى ابدان البهايم ويقولون هذا اهل
المسخ الفرقة الثالثة الذين قالوا الارواح البشرية اذا فارقت ابدانها
فقد تعلق بابدان الحيوانات وبابدان النبات وبالمعادن والبسائط
قالوا وهذه هى غاية العذاب والبلاء الاشارة بالدركات الضيقة فى
جهنم قالوا وذلك لان القوى الناطقة والحساسة والفعالة والغاذية
كلها انوار تفيض من عالم الارواح فتغوص فى بواطن الاجسام وبواطن
الاجسام مظلمة ح انها تستتر بسبب غوص هذه القوى فيها وكلما

كانت هذه القوى اقل كانت بواطن الاجسام اشد ظلمة واعظم ضيقا
فالارواح البشرية اذا انتقلت من ابدانها الى هذه الاجسام بقيت في
غاية الظلمات والضيق والشدة واما الاجسام الافلاك فانها لكثرة القوى
الروحانية التي فيها كانت في غاية الضوء والفسحة فالارواح البشرية اذا
فارقت ابدانها وانتقلت الى التعلق بعالم الافلاك لكانت في غاية
الغبطة والفرح والضوء والسرور والروح والراحة والريحان فهذا
هو الاشارة الى تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني **الفصل**
السابع في تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الجسماني والروحاني معا
اعلم ان كثيرا من المحققين قالوا بهذا القول وذلك لانهم ارادوا الجمع بين
الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح في معرفة الله
وفي محبته وعلى ان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات قالوا لان
الاستقراء دل على ان الجمع بين هاتين السعادتين في الحيوة الدنيا غير
ممكن وذلك لان الانسان حال كونه مستغرقا في تجلي انوار عالم الغيب
لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية وحال كونها مشغولا
باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات
الروحانية لكن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح البشرية ضعيفة
في هذا العالم فاذا ماتت واستمدت هذه الارواح من عالم القدس و
الطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة اخرى لم يبعد
ان يصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شك ان هذه الحالة
هي الغاية القصوى في مراتب السعادات فهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان
وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المصير اليه فاما

16

معرفة تفاصيل هذه الاحوال فما لا سبيل اليها في هذا العلم وقد تكلمنا
الآن في تقرير المعاد الجسماني وحده والمعاد الروحاني وحده وفي كيفية
الجمع بينهما فاما الذين ينكرونهما فهو قول من قال النفس هي المزاج فقط
فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس ثم انه ينكر اعادة المعدوم فيلزمه
انكار المعاد مطلقا الا ان الكلام في ابطال هاتين المقدمتين واعلم
انا كنا قد ذكرنا ان مطالب مسئلة المعاد اربعة اولها كيفية تخريب العالم
الاصغر وهو الانسان والثاني كيفية عمارته بعد تخريبها وهو البعث
والحشر والنشر والثالث كيفية تخريب العالم الاكبر وقد بينا بالدليل
العقلي جوازه اما الوقوع فلا يمكن ان يؤخذ الا من القرآن قال الله تعالى
في صفة الارض يوم تبدل الارض غير الارض واما الجبال فقد ذكر احوالها
في آيات احدها قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة
وثانيها قوله تعالى اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا وثالثها قوله تعالى
وتكون الجبال كالعهن المنفوش ورابعها قوله تعالى وترى جامدة وهي
تمر مر السحاب وخامسها قوله تعالى وسيرت الجبال فكانت سرابا
واما البحار فقال في صفتها والبحر المسجور وفي آية اخرى واذا البحار سجرت
واما السموات فذكر صفتها في آيات احدها قوله تعالى ويوم تشقق
السماء بالغمام الآية وثانيها قوله تعالى اذا السماء انفطرت وثالثها قوله
تعالى اذا السماء انشقت ورابعها وفتحت السماء فكانت ابوابا وخامسها
قوله تعالى يوم تكون السماء كالمهل وقال تعالى في صفة الشمس والقمر اذا
الشمس كورت واذا النجوم انكدرت وقال تعالى وجمع الشمس والقمر
يقول الانسان يومئذ اين المفر واما المطلوب الرابع وهو انه تعالى

كيف يعمر هذا العالم الكبير بعد تخريبها فاعلم ان المعتمد في المسئلة هو انه
تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات وقادر على جميع الممكنات فلا محالة
قادرا على خلق الجنة والنار وعلى ايصال مقادير الثواب والعقاب
الى المطيعين والمذنبين واما تفاصيل تلك الاحوال فلا يمكن
معرفتها الا من القرآن والاحاديث ونقل بعض الناس عن سقراط
انه قال سبب قيام القيمة ان الارض موضوعة على الهواء والهواء
موضوع على النار والهواء والنار صاعدان بالطبع فبسبب المدافعة
الحاصلة من صعود الهواء والنار بقيت الارض واقفة ثم ان تاثير
تلك النار يزداد في الارض يوما فيوما فاذا بلغ الغاية حصل الغليان
في البحار ويتصاعد الابخرة العظيمة الحارة منها الى السموات ثم ان حر
الشمس من فوق وحر هذه الابخرة المتصاعدة اليها من تحت يجتمعان
فيصير المجموع مؤثرا في السموات فيصير الافلاك كالنحاس المذاب و
ينصب الكل ويكون لها لهيب وحرارة فوق الغاية والارواح الشقية
المتعلقة بلذات هذا العالم الجسماني بقيت ههنا فاحترقت بتلك
الاجسام الذائبة الحارة المحرقة وهذا هو المراد من جهنم ومن الجحيم و
من عذاب اهل النار وفي المسئلة مذاهب سوى ما ذكرناه عجيبة ولنكتف
بهذا القدر في هذه المسئلة وبالله التوفيق **المسئلة الحادية والثلثون**
في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم اعلم ان الذين
ينكرون نبوة نبينا محمد صلعم طوايف الطائفة الاولى الذين يقولون
المقصود من بعثة الانبياء هو التكليف لكن القول بالتكليف باطل
فالقول ببعثة الانبياء باطل الطائفة الثانية الذين يقولون التكليف جايز

الا ان العقل كاف في معرفة التكليف لان كل ما كان حسنا فعلناه
وكل ما كان قبيحا تركناه وكل ما لا يمكننا ان نعرف حسنه وقبحه
كنا مضطرين او محتاجين اليه اكتفينا بالقدر الدافع للضرورة
والحاجة وان لم يكن بناء البر حاجة امتنعنا عنه احترازا من الخطر
الطائفة الثالثة الذين يقولون البعثة جائزة في العقول الا ان
الذي يمكن ان يجعل دليلا على كون الشخص رسولا من عند الله
ليس الا المعجزات وهذه المعجزات لا دلالة فيها البتة على الرسالة
فلا جرم بطل القول ببعثة الانبياء لفقدان ما يدل عليها الطائفة
الرابعة الذين يقولون لو امكن حصول خوارق العادات لا يمكن
الاستدلال بها على صدق مدعي الرسالة الا ان انخراق العادات
محال فلا جرم لم يحصل ما يدل على صدقهم الطائفة الخامسة الذين
يقولون نحن ما شاهدنا شيئا من هذه المعجزات ولا طريق لنا الى
العلم بانها حصلت وقت دعواهم الا ان الناس يخبرون عن ذلك
الا ان الخبر لا يفيد العلم اقصى ما في الباب انه يفيد الظن الا ان
الظن غير معتبر في هذا الباب الطائفة السادسة جمع من الصوفية
يقولون الاشتغال بغير الله تعالى حجاب عن معرفة الله تعالى والانبياء
عليهم السلام يدعون الخلق الى الطاعات والتكاليف فهم يشغلون
الخلق بغير الله تعالى ويمنعونهم عن الاشتغال بالله تعالى فوجب ان
لا يكون ذلك حقا وصدقا الطائفة السابعة الذين يقولون ان
الشرايع مشتملة على اشياء لا فائدة فيها فان الصلوة والصوم والحج
افعال لا منفعة فيها للمعبود وهي مضار ومتاعب في حق العبد فكان

ذلك عبثا بل سفها وذلك لا يليق باحكم الحاكمين فوجب ان لا يكون هذه
الشرايع من عند الله الطائفة الثامنة الذين يسلمون اصل النبوة
الا انهم ينازعون في نبوة محمد عليه الصلوة والسلام واعلم انا متى دللنا
على صحة نبوة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام فقد دللنا على صحة اصل
النبوة فنقول ان محمدا عم ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه
وكل ما كان كذلك كان رسولا حقا ان محمدا رسول الله حقا اما المقدمة
الاولى وهي قولنا ان محمدا عم ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه
فاعلم ان تقرير هذه المقدمة مبني على مقدمات المقدمة الاولى
ان محمدا عم ادعى النبوة والاعتماد في اثبات هذه المقدمة على الاخبار
المتواترة وقبل الخوض في المقصد لا بد من شرح ماهية الخبر المتواتر فنقول
الخبر المتواتر على قسمين احدهما ان يخبر اهل التواتر عن وجود شيء
شاهدوه وهذا الخبر انما يفيد الظن بشرطين احدهما ان يبلغوا في
الكثرة الى حيث يمتنع في العادة اتفاقهم على الكذب مثاله انا اذا راينا
اهل البلدان المختلفة مع تباعد بلادهم وتباين اخلاقهم متفقين
على الاخبار على ان في الدنيا بلدة يقال لها طمغاج حصل لنا العلم القطعي
بوجود هذه البلدة وان كنا ما رايناها والشرط الثاني ان يكون
المخبر عنه شيئا محسوسا وذلك لان اهل الشرق والغرب لو اخبروا
عن حدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد خبرهم العلم اما اذا اخبروا
عن وجود طمغاج افاد خبرهم العلم لان المخبر عنه شيء محسوس اذا ثبت
هذا فنقول مهما حصل الشرطان وهو ان يبلغ المخبرون في الكثرة
الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب وكان المخبر عنه شيئا محسوسا كان

هذا

١٦٢ هذا الخبر يفيد العلم اليقيني القسم الثاني ان يكون المخبرون في
الكيفية والكمية بالوصف الذي ذكرناه الا انهم لا يقولون بانا
شاهدنا ذلك الشيء بل يقولون انا سمعنا قوما موصوفين بالصفة
المذكورة الا انهم قالوا سمعنا ايضا قوما موصوفين بالصفة المذكورة
انهم قالوا شاهدنا الشيء الفلاني فهذا القسم من الخبر ايضا مفيد للعلم
والشرطان المعتبران في القسم الاول معتبران ايضا ههنا الا ان ههنا
شرطا ثالثا وهو ان يكون حال جميع الطبقات في الكمية والكيفية
مساوية لحال الطبقة الاولى في الكمية والكيفية على الوجه الذي ذكرنا
اذا عرفت هذا فنقول انا نثبت العلم بوجود محمد عم وبكونه مدعيا
للرسالة بالقسم الثاني من الخبر المتواتر وتقريره وهو انا سمعنا اهل
التواتر في عصرنا انهم قالوا سمعنا اهل التواتر في عصرنا وعلى هذا
الترتيب نقل اهل التواتر عن اهل التواتر الى ان اتصل هذا النقل
بقوم قالوا شاهدنا محمد بن عبد الله عم كان يقول اني رسول الله اليكم
وقد عرفت ان مثل هذا الخبر قد يفيد العلم القطعي فعلمنا بهذا الطريق
ان محمدا عم كان موجودا وانه كان يدعي انه رسول الله فاعلم ان من
من الناس من طعن في كون خبر التواتر مفيدا للعلم ولهم مقامان
المقام الاول الذين يطعنون في جميع اقسام التواتر واحتجوا عليه
بوجوه الشبهة الاولى قالوا الكذب جائز على كل واحد من اهل التواتر
وحده فوجب ان يبقى ذلك الجواز عند الاجتماع ويدل عليه وجهان
الاول ان هذا الاجتماع غير مانع من هذا الجواز في حق الاثنين والثلثة
والعشرة والمائة والعقل لا يمكنه ان يشير الى حد معين يحكم بان الاجماع

الحاصل في هذا العدد يمتنع من جواز الكذب لان اي عدد فرضه العقل فان
حال العدد الزايد عليه بواحد او اثنين وحال العدد الناقص عنه
بواحد او اثنين في ذلك الجواز على التسوية واذا كان هذا الجواز ثابتا
في الاحاد والحد المانع من هذا الجواز مفقود وجب ان يبقى ذلك
الجواز ثابت حال الاجتماع كما كان ثابتا حال الانفراد واذا كان ذلك
الجواز ثابتا حال الاجتماع امتنع القطع بان الكذب لا يقع الثاني
ان المتكلمين يقولون لما كان كل واحد من الحوادث له اول وجب
في الكل ان يكون له اول وكل العقلاء يقولون اذا كان واحد من
الزنج موصوفا بالسواد وجب في الكل ان يكونوا موصوفين بالسواد
فكذا ههنا لما جاز الكذب على كل واحد من المخبرين وجب ان يكون هذا
الجواز باقيا في حق الكل الشبهة الثانية وهي ان الانسان انما يقدم على
الكذب لانه حصل في قلبه ارادة ان يكذب وحصول هذه الارادة في القلب
اما ان يكون من الله تعالى او من العبد او حدثت لا عن محدث ومؤثر
وعلى التقديرات الثلث فكل ذلك جائز في حق كل واحد من هؤلاء
المخبرين ولم يكن حصول هذا السبب في حق بعضهم مانعا ومنافيا من حصول
الباقين واذا كان الامر كذلك وجب القطع بانه لا يمتنع حصول ذلك
السبب الداعي الى الكذب في حق الكل وبتقدير وقوع الاشتراك في
تلك الارادة وجب وقوع الاشتراك في الكذب والمعلق على سبب جائز
الوجود كان هو ايضا جائز الوقوع فثبت ان اشتراك الكل في الكذب غير
ممتنع البتة واذا ثبت هذا كان القطع بان ذلك الجايز لم يقع خطأ وبعيدا
الشبهة الثالثة انه لما ثبت ان الكذب جائز على كل واحد منهم حال

الانفراد وثبت ان الاجتماع في المائة والمائتين غير مانع لذلك الجواز فانتم
المستدلون فعليكم ان تذكروا حدا معينا وتذكروا ان انتهاء الاجتماع
الى ذلك الحد المعين مانع من الكذب لكنكم مطالبون باقامة البرهان على
ذلك واما نحن فيكفينا المطالبة لانا نحن السائلون وانتم المستدلون
فهي هي الشبهات التي يتمسك بها من طعن في التواتر على الاطلاق المقام
الثاني الذين يسلمون صحة القسم الاول في التواتر وينازعون في القسم الثاني
ويقولون لم قلتم ان القسم الثاني يفيد الظن وانتم في مسئلة النبوة انما
تعولون على هذا القسم الثاني وتمسكوا في الطعن في هذا القسم خاصة
بوجوه من الشبه الشبهة الاولى ان العلم بصفة الشيء مشروط بالعلم
بذات ذلك الشيء وهذه المقدمة يقينية اذا عرفت هذا فنقول لم يعلم
ان جميع الطبقات التي بيننا وبين الطبقة الذين شاهدوا محمدا عم
كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم لم يمكننا
القطع بصحة هذا التواتر لكن العلم بكون هذه الطبقات المتوسطة
موصوفين بصفات اهل التواتر علم بصفة من صفاتهم وقد ثبت ان
العلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته فاذن لا يمكننا ان نعلم ان هذه
الطبقات موصوفة بهذه الصفات الا اذا علمنا عدد تلك الطبقات
ووجودهم لكنا لا نعلم البتة من هذه الطبقات المتوسطة اسماهم فهي اذا
كان كذلك كانت ذواتها مجهولة لنا واذا كانت الذوات مجهولة كانت
الصفة مجهولة فلم يكن العلم بكونهم موصوفين بالصفات المعتبرة في
التواتر حاصلا فوجب ان لا يحصل العلم بهذا الخبر الشبهة الثانية انا
نرى المجوس على كثرتهم وتفرقهم في المشرق والمغرب يخبرون عن معجزات

العظيمة لنزادت مع انه كان كذابا ساحرا عندكم وايضا اليهود على
كثرتهم وتفرقهم في المشرق والمغرب يخبرون ان موسى عم قال ان شريعتي
لا تصير منسوخة البتة وايضا النصارى على كثرتهم وتفرقهم في المشرق و
المغرب يخبرون ان عيسى عم كان يقول بثالث ثلثة وبانه ابن الله
ويخبرون ان اليهود صلبوه عم وقتلوه فان كان التواتر مفيدا للعلم
فقد صحت هذه الاخبار ويلزم من صحتها الطعن في نبوة محمد عم وان كان
غير مفيد للعلم خرج التواتر عن كونه مفيدا للعلم لا يقال انما دفعنا هذه
الاقوال لقيام الدلايل العقلية على انها باطلة واما التواتر عن وجود
محمد عم وعن ادعائه الرسالة فانه لم يقم الدلالة على بطلانه فظهر الفرق
لانا نقول هذا العذر يقوي كلامنا لان خبر التواتر لما حصل في تلك
الصورة ثم قامت الدلايل القاطعة على بطلانها فحيث ان الدلايل
القاطعة قامت على بطلان خبر التواتر في هذه الصور واذا كان
الامر كذلك ثبت انه لا يمكن الاستدلال بخبر التواتر على ان المخبر عنه حق
وصدق **الشبهة** الثالثة الخبر المتواتر اذا كان خبرا عن الامور الماضية
حصل فيه احتمال مانع من القطع واليقين وذلك الاحتمال هو ان يتفق
لعل واحدا اتفق فذكر الكذب على سبيل الارجاف ثم انه انتشر ذلك الارجاف
واشتهر قليلا قليلا حتى امتلأ العالم منه ونحن نشاهد ان مثل هذا
الارجاف كثيرا ما يحصل في زماننا فاذا جاز ذلك في هذا الزمان فكذا
في ساير الازمنة لا يقال كل ما كان كذلك فانه لا بد وان ينكشف بالآخرة انه
كان ارجافا وكذبا لانا نقول لم قلتم انه لو كان الامر واقعا على هذا
الوجه لوجب ان يصل خبره الينا اقصى ما في الباب ان يتفق انه واقعة

عظيمة

عظيمة والوقايع العظيمة يجب ان يصل الينا اخبارها الا انا نقول هذه ١٥٤
القاعدة منقوضة بصور منها ان رسول الله عم داوم على اداء الصلوة
نيفا وعشرين سنة ثم انه لم ينقل الينا شيء من احوال الصلوة الا نقلا احاد
ومع التناقض ولهذا السبب اختلف المجتهدون في كيفية اداء الصلوة
اختلافا شديدا لا يرجى زواله ومنها ان احوال عاد وثمود وساير الامم
وساير ارباب الدول والملك كانت امورا عظيمة ثم انها خفيت وما وصلت
الينا اقصى ما في الباب ان يقال طالت المدة بيننا وبينهم فخفيت الا ان هذا
انما ينفع اذا ذكرتم في ضبط المدة الطويلة والمدة القريبة ضابطا معلوما
حتى ان ما كان قريبا نحكم عليه بانه لا بد وان يكون معلوما لنا وما كان بعيدا
لم يجب ذلك فيه الا ان ذكر هذا الضابط كالمتعذر الممتنع فهذا جملة الوجوه
التي يتمسك به الطاعنون في التواتر **والجواب** اعلم ان العلماء اختلفوا
في ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروري او نظري والاختيار
انه ضروري وذلك لان الضروري هو الذي اذا شكك صاحبه فيه لم يتشكك
ونحن نجرب انفسنا عند سماع هذه الشبهات التي ذكرتموها فنجدها
جازمة بان محمدا عم كان موجودا وكان يدعي انه رسول الله الى الخلق ولا
نجد هذه الشبهات التي ذكرتموها طاعنة في ذلك الجزم وقادحة فيه فثبت ان
العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروري وكانت هذه الشبهات طاعنة
في الضروريات فلم تكن مستحقة للجواب لان ذلك الجواب يكون لا محالة نظريا
فتوقف الضروري عليه يوقع الدور وهو محال فعلم ان امثال هذه الشبهات
لا يستحق الجواب المقدمة الثانية ان المعجزة ظهرت على وفق دعواه واعلم
ان اعتماد المتكلمين في هذه المسئلة على ان القرآن معجز وللمتكلمين على وفق

دعواه فيلزم من هاتين المقدمتين ان المعجزة ظهرت على وفق دعواه
وهذا دليل طويل وفيه مباحث كثيرة وقد استقصينا الكلام فيه في نهاية العقول
واعلم ان الرسول عم كانت له معجزات كثيرة سوى القران والعلماء افردوا
في ذكرها كتبا وضبط القول فيها ان نقول معجزاته عليه السلم قسمان حسية و
عقلية اما الحسية فثلثة اقسام احدها امور خارجة عن ذاته وثانيها
امور في ذاته وثالثها امور في صفاته اما القسم الاول وهو الاشياء
الخارجة عن ذاته فهو كانشقاق القمر واجتذاب الشجر وتسليم الحجر
عليه ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام
القليل وحنين الجذع وشكاية الناقة وشهادة الشاة المشوية
واظلال السحاب قبل مبعثه وما كان من حال ابي جهل وصخرته حين اراد
ان يضربها على راسه وما كان من شاة ام معبد حين مسح يده على ضرعها
اما القسم الثاني وهو الاحوال العائدة الى ذاته فهو مثل النور الذي كان
ينتقل من اب الى اب الى ان خرج الى الدنيا وما كان من الخاتم بين
كتفيه وما شوهد على خلقته وصورته التي هي بحكم الفراسة دالة على
نبوته والقسم الثالث ما يتعلق بصفاته وهي كثيرة ونحن نشير الى بعضها
الاول ان احدا ما سمع منه لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا
البتة ولو صدر عنه الكذب مرة واحدة لاجتهد اعداؤه في تشهيره واظهاره
والثاني انه ما اقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها والثالث انه
لم يفر عن احد من اعدائه لا قبل النبوة ولا بعدها وان عظم الخوف مثل
يوم احد ويوم الاحزاب وهذا يدل على انه كان قوي القلب بوعد الله
تعالى حيث قال والله يعصمك من الناس وقال حسبك الله وقال

الا تنصروه فقد نصره الله والرابع انه كان عظيم الشفقة والرحمة على
امته قال الله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقال تعالى لعلك
باخع نفسك وقال ولا تحزن عليهم وقال عزيز عليه ما عنتم والخامس انه
كان في اعظم الدرجات في السخاوة حتى انه تعالى عاتبه عليها وقال ولا
تبسطها كل البسط والسادس انه ما كان للدنيا في قلبه وقع وان قومه
عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه الدعوى فلم
يلتفت اليهم والسابع انه عليه السلم كان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت
جوامع الكلم والثامن انه عم بقي في طريقته المرضية من اول عمره الى آخر عمره
والكذاب المزور لا يمكنه ذلك واليه الاشارة بقوله تعالى قل ما اسئلكم عليه
من اجر وما انا من المتكلفين والتاسع انه عم كان مع اهل الدنيا و
الثروة في غاية الترفع ومع الفقراء والمساكين واهل الدين في غاية
التواضع والعاشر انه عم مع انه كان في كل واحدة من هذه الصفات و
الاخلاق في غاية القصوى من الكمال كان مجمعا لها باسرها ولم يتفق
ذلك لاحد من الخلق فكان اجتماعها فيه من اعظم المعجزات
اما المعجزات العقلية فهي ستة انواع النوع الاول انه عم اظهر من
قبيلة ما كانوا من اهل العلم بل كان من بلدة ما كان فيها احد من العلماء
بل كانت الجهالة غالبة عليهم ولم يتفق له سفر من تلك البلدة الا مرتين
الى الشام وكانت مدة تلك المسافرة قليلة ولم يذهب احد من العلماء و
الحكماء الى تلك البلدة حتى يقال انه عم تعلم العلم من ذلك الحكيم فاذا خرج من
من هذه البلدة ومن مثل هذه القبيلة انسان من غير ان يمارس شيئا
من العلوم ولا تلمذ لاحد من العلماء البتة ثم بلغ في معرفة ذات الله تعالى

وصفاته وافعاله واسمائه واحكامه هذا المبلغ العظيم الذي عجز جميع الاذكياء
من العقلاء عن القرب منه بل اقر الكل بانه لا يمكن ان يزاد في تقرير الادلة
على ما ورد في القرآن ثم ذكر قصص الاولين وتواريخ المتقدمين بحيث لا
يتمكن احد من الاعداء ان يقول له اخطأت في شيء منها بل بلغ كلامه في
البعد عن الريب والشك الى ان قال عند مجادلتهم اياه فقل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم الآية وقال ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك الآية
ولم يقدر احد ان يقول انه طالع كتابا او تلمذ لاستاذ وكانت هذه
الاحوال ظاهرة معلومة للاصدقاء وللاعداء كما قال تعالى ام لم يعرفوا
رسولهم فهم له منكرون وقال تعالى وما كنت تتلوا من قبله من كتاب الآية
وقال فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون وكل من له عقل سليم و
طبع مستقيم علم ان هذه الاحوال لا يتيسر الا بالتعليم الالهي والهداية
الربانية النوع الثاني انه عم كان قبل اظهار دعواه الرسالة والنبوة
ما كان يشرع في هذه المسائل الالهية وما كان يبحث عنها وما جرى على
لسانه قط حديث النبوة والرسالة والذي يدل على صحة قولنا
انه لو اتفق له شروع في هذه المطالب والمباحث قبل اظهار ادعاء الرسالة
والنبوة لقالت الكفار له انك افنيت عمرك في التدبر والتأمل و
تحصيل هذه الكمالات حتى قدرت الآن على اظهارها ولما لم يذكر
هذا الكلام احد من الاعداء مع شدة حرصهم على الطعن في
نبوته علمنا انه عم ما كان شارعا قبل اظهار النبوة في شيء من هذه العلوم
ومعلوم انه قد انقضى من عمره اربعون سنة ولم يخض في شيء من هذه
المطالب العلمية ثم انه خاض فيها دفعة واحدة واتى بكلام عجز الاولون

والآخرون عن معارضته بل انقضى الآن قريب من ستمائة سنة وما
جاء احد يمكنه ايهام المعارضة فصريح العقل يشهد بان هذا لا يكون
الا على سبيل الوحي والتنزيل النوع الثالث انه عم تحمل في اداء الرسالة
انواعا من المشاق والمتاعب ولم يتغير عن النهج الاول البتة ولم يطمع في
مال احد ولا في جاهه بل صبر على تلك المشاق والمتاعب ولم يظهر في
عزمه فتور ولا في اصراره قصور ثم انه لما قهر الاعداء ووجد العسكر
العظيم والدولة القاهرة القوية ونفذ امره في الاموال والارواح لم
يتغير عن منهجه الاول في الزهد في الدنيا والاقبال على الآخرة وكل
من انصف علم ان المزور لا يكون كذلك فان المزور انما يروج الكذب و
الباطل على الحق ليجد الدنيا فاذا وجدها ولم ينتفع بها كان ساعيا
في تضييع العمر والآخرة على نفسه وذلك مما لا يفعله احد من العقلاء
النوع الرابع من معجزاته العقلية انه عم كان يجاب الدعوة ويدل
عليه وجوه احدها ان قريشا لما بالغوا في ايذائه دعا عم فقال اللهم
اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف
فالله تعالى منع من انزال المطر عليهم فبطلت زراعتهم وهلكت مواشيهم
واستولى القحط عليهم فجاؤا وتشفعوا اليه حتى يسأل الله تعالى
انزال المطر عليهم فلما سأل ذلك جاءهم المطر حتى خافوا الغرق فعادوا
وسألوه ان يدعو الله تعالى حتى ينزل المطر بقدر الحاجة فقال اللهم
حوالينا ولا علينا اللهم على الجبال والآكام وبطون الاودية فاندفع
ذلك البلاء عنهم وثانيها انه عم لما كتب الى كسرى ملك العجم كتابا مزق الملك
فبعث اليه حفنة من التراب فقال النبي عم اللهم مزق ملكه ثم قال للصحابة

انبعث التراب بلاده الينا وهذا يدل على انا نملك بلاده ثم كان الامر
كما قال وثالثها انه عم قال في حق عتبة بن ابي لهب اللهم سلط عليه كلبا من
كلابك فافترسه الاسد ورابعها دعا لابن عمه عبد الله بن عباس فقال
اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل فصار ابن عباس ببركة هذا الدعاء
رئيس المفسرين وخامسها ان الكفار لما وصلوا الى الغار فهو عم
قرء عليهم وجعلنا من بين ايديهم سدا الاية فاولئك الكفار كانوا
ينظرون الى الغار وما كانوا يرون النبي عم وسادسها انه لما خرج
الى الغار ذهب خلفه جمع من الكفار فلما قرب احد منهم منه فقال عم
يا ارض خذيه فغاصت قوائم فرسه في الارض ببركة دعائه النوع الخامس
من دلائل نبوته ورود البشارة بمقدمه العزيز في التورية والانجيل
والدليل على ذلك انه ادعى ان ذكره موجود في التورية والانجيل قال تعالى
الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم
في التورية والانجيل وقال حكاية عن المسيح عم ومبشرا برسول ياتي
من بعدي اسمه احمد وقال يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم
تشهدون وقال الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
ومعلوم انه لو كان كاذبا في ذلك لكان هذا من اعظم المنفرات لليهود
والنصارى عن قوله ولا يليق بالعاقل ان يقدم على فعل يمنعه عن مطلوبه
ويبطل عليه مقصوده من غير فائدة اصلا ولا نزاع بين العقلاء انه
كان اعقل الناس واحذقهم النوع السادس من معجزاته اخباره
عن الغيوب اما اخباره عن مغيبات الماضية فهو انه عم اخبر عن وقايع
المتقدمين من غير قراءة كتاب ولا استفادة من انسان واما اخباره

عن الغيوب المستقبلة فهو على قسمين منها ما ورد في القرآن ومنها
ما ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن فكثير احدها قوله تعالى
سيهزم الجمع ويولون الدبر والسين في قوله سيهزم الجمع للاستقبال
والسورة مكية ثم انه حصل ذلك يوم بدر وثانيها قوله تعالى واذ يعدكم
الله احدى الطائفتين انها لكم وقد كانت لهم وثالثها قوله تعالى قل
للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد وقد
وقع ذلك لان المراد من القوم اولى الباس عند بعضهم بنو حنيفة وقد
دعى ابو بكر الى قتالهم وعند آخرين هم فارس وقد دعا عمر بن الخطاب
الى قتالهم ورابعها قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وكان كما اخبر
وخامسها قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم فلا يمكن حمل
الايات على الايات الدالة على التوحيد لانها كانت حاضرة وقوله
سنريهم للاستقبال فلا بد ان يكون المراد منه فتح القرى المحيطة بمكة
وبقوله وفي انفسهم فتح مكة وقد وقع ذلك وسادسها قوله تعالى ان
الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد اي الى مكة وقد رده الله
اليها وسابعها قوله تعالى ليظهره على الدين كله وقد اظهره وثامنها قوله تعالى
وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في
الارض والمراد منه الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل قوله تعالى و
ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام
وهذه الاية دالة على كون الصانع تعالى عالما بكل المعلومات لانه تعالى
اخبر عما سياتي ثم كان الامر كما اخبر وعلى كونه قادرا على كل الممكنات
لانه وعد بالنصرة التامة وقد وقعت وعلى نبوة محمد عم لانه استبد

يذكر هذا الغيب فلا بد ان يكون ذلك من عند الله تعالى وعلى
خلافة الخلفاء الراشدين لانه تعالى قال ليستخلفنهم فوعد بالخلافة
جمعا واقل الجمع ثلثة وتاسعها قوله تعالى يا ايها الذين هادوا ان زعمتم
انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ولا
يتمنونه ابدا بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين ثم كان كما اخبر
وعاشرها قوله تعالى ضربت عليهم الذلة والمسكنة وظهور ذلك في
اليهود معلوم فانه ما رفعت لهم راية قط وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك قاهر
واما الاخبار عن الغيوب المستقبلة في غير القرآن فكثيرة احدها قوله عم
زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي
ما زوي لي منها وكان الامر كما اخبر وثانيها قوله عم لعدي بن حاتم كيف
بك اذا خرجت الظعينة من اقصى اليمن الى اقصى الحيرة لا تخاف الا
الله وثالثها انه عم اخبر اصحابه بموت النجاشي وصلى عليه ثم شاعت الاخبار
انه مات في ذلك اليوم ورابعها قوله عم لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتل
مع علي عم يوم صفين وهذا يدل على توحيد الله تعالى ونبوة محمد عم وخلافة
علي عم لانه خبر ودليل خلافة ابي بكر قرآن والقرآن افضل من الخبر
وخامسها قوله عم لعلي عم اشقى الناس عاقر الناقة والذي يخضب هذه من
هذه لحيتك الذي يضرب على راسك فيخضب لحيتك من دم راسك ثم
كان كما قال فضرب على راسه حين قتل وسادسها قوله عم لعلي عم ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وسابعها قوله عم اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وكان هذا اخبارا عن بقائهما بعده
وثامنها قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت خلافة الخلفاء

الراشدين

١٩٨ الراشدين هذا القدر وتاسعها ليلة الاسرى انه اخبر قريشا عن امور
كانت كما اخبر وعاشرها قوله عم للعباس حين اسر افد نفسك وابني
اخيك عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث فانك ذو مال فقال لا
مال عندي فقال اين المال الذي وضعته بمكة عند ام فضل وليس
معكما احد فقلت ان اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا ولقثم
كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك رسول
الله واسلم هو وعقيل واعلم ان معجزات رسول الله عم كثيرة ولنكتف
ههنا بهذا القدر فثبت ههنا بهذا القدر بمجموع ما ذكرنا انه عليه ادعى
الرسالة وظهرت المعجزة على وفق دعواه اما المقدمة الثانية وهي كل
من كان كذلك كان صادقا فالذي يدل عليه وهو ان المعجزة لما عجز الخلق
عنها كان فعلا لله تعالى خلقه عقيب دعواه وخلق المعجزة عقيب الدعوى
يدل على صدق المدعي ومثاله انه اذا جلس الملك العظيم على سرير مملكته
فقام واحد وقال اني رسول هذا الملك الى اهل مملكته ثم قال يا
ايها الملك ان كنت صادقا في هذا الدعوى فافعل شيئا بخلاف عادتك
فاذا فعل ذلك الملك في تلك الساعة فعلا يخالف عادته علم الحاضرون يقينا
انه انما فعل ذلك لاجل تصديق ذلك المدعي فكذا ههنا ان محمدا عم قال يا
ايها الرسول اني رسول الله اليكم جميعا ثم قال يا الهي ان كنت صادقا
في هذا الدعوى فاجعل القمر منشقا بنصفين فاذا انشق القمر علم كل احد
بان الله تعالى انما شقه بنصفين لاجل تصديقه فثبت ان خلق المعجزة
على وفق الدعوى تصديق من الله تعالى لذلك المدعي وكل من صدقه
الله تعالى فهو صادق فان قيل الكلام على هذه الدلالة من وجوه الاول

ان قول القائل انه ظهر على يد المدعي للرسالة فعل خارق للعادة هذا الكلام
انما يصح لو كان انخراق العادات جائزا ونحن نمنع هذا الجواز والدليل عليه
انه ممتنع ان تجويزه يفضي الى السفسطة فانا لو فتحنا هذا الباب لم نأمن
ان ينقلب الجبال ذهبا ابريزا وينقلب ماء البحر دما صرفا وان يكون هذا
الشخص الذي نشاهده الآن شخصا آخر وان يكون قد حدث في
هذه الساعة شخص من غير اب ولا ام ولكنا اذا شاهدنا زيدا لم نأمن ان
يكون الله تعالى خلق في هذه الساعة شخصا مثل زيد في صورته وشكله
وتخطيطه ومعلوم ان تجويز هذه الاشياء يفضي الى الجهالات ولما كان
ذلك باطلا علمنا ان انخراق العادات غير ممكن الاعتراض الثاني
سلمنا ان انخراق العادات غير ممتنع لكنا نقول لم قلتم ان هذا حصل بايجاد
الله تعالى وتقرير هذا السؤال من وجوه الاول انا نقول نحن بين امرين
اما ان نثبت النفس الناطقة البشرية واما ان لا نثبتها فان اثبتنا النفس
الناطقة فلم لا يجوز ان يقال ان نفس النبي عم مخالفة لسائر النفوس بالماهية
والحقيقة فهي لماهيتها المخصوصة وحقيقتها التي باعتبارها امتازت عن
سائر الخلايق قدرت على ما لا يقدر عليه غيره واما ان قلنا القول بالنفس الحقايق
الناطقة باطل فلابد وان نعترف ان لكل واحد من اشخاص الناس مزاجا
مخصوصا وتركيبا مخصوصا به امتاز عن سائر الاشخاص فلم لا يجوز ان يقال
ما به امتاز هذا الشخص عن سائر الاشخاص علة لكونه قادرا على الافعال
التي يعجز عنها غيره الا ترى ان لكل انسان مزاجا مخصوصا ذلك المزاج
يقتضي في ظاهره خلقا وفي باطنه خلقا لا يحصلان البتة في غيره فلم لا
يجوز ان يقال تلك الخصوصية تكون مبدأ تلك القدرة المخصوصة وعلى هذا

التقدير

١٦٩ التقدير لا يمكننا ان نعلم ان هذا المعجز هو فعل الله تعالى الوجه الثاني في
تقرير هذا الكلام هو ان تلك المعجزات لم تحصل لاجل خصوصية نفسه
او خصوصية بدنه لكن لا شك ان انواع الادوية كثيرة والاثار الصادرة
عنها عجيبة كثيرة فلم لا يجوز ان يقال ان هذا المدعي وجد دواء له قوة و
خاصية يقتضي ظهور هذه الاثار والمعجزات عمن تناول ذلك الدواء
الا ترى ان الناس يقولون ان اكل الدواء الفلاني يزيد في الدواء و
اكل الدواء الاخر يزيد في القوة الفلانية فلم لا يجوز وجود دواء آخر
يزيد في قوة الادراك والعقل زيادة منتهية الى حد الاعجاز ومع هذا
الاحتمال لا يمكن القطع بان هذه المعجزة فعل الله تعالى الوجه الثالث
لم لا يجوز ان يقال ظهور هذه المعجزات انما كان باعانة الجن والشياطين و
ذلك لانا وان كنا نعرف مقادير عقول البشر وقدرهم الا انا لا نعرف
مقادير عقول الشياطين وقدرهم فلعل هذه المعجزات حصلت باعانة
الشياطين ولعل الاخبار عن الغيوب حصل بالقاء الشياطين تلك الغيوب
اليهم البتة لا يقال هذا باطل من وجهين الاول ان الانبياء عليهم السلام دعوا
الخلق الى لعن الشياطين فكيف يليق بالشيطان ان يعينهم الثاني انا انما
نثبت الجن والشياطين باخبار الانبياء عليهم السلام فلو جعلنا القول
بالجن والشياطين طاعنا في النبوة لكنا قد ابطلنا الاصل بالفرع
وذلك باطل لانا نجيب عن الاول ان الشيطان اذا كان مشغوفا باضلال
الخلق وهذا الطريق يفضي الى حصول مقصوده لم يبعد ان يرضى بذلك
اللعن ليحصل هذا المقصود له وعن الثاني انا لا نحتاج في مقام السؤال
الى الجزم بوجود الجن والشياطين بل يكفينا مجرد الاحتمال ومجرد الاحتمال

لا يتوقف على القول بصحة النبوة الوجه الرابع ان محمدا عم كان يقول جبرئيل عم
هو الذي يأتيني بهذا القران وهذا المعنى مذكور في القرآن قال الله تعالى
انه لقول رسول كريم اذا ثبت هذا فنقول فنقدر ان يقال ان جبرئيل عم غير
معصوم عن القبايح لم يبعد ان هذا القران كلامه وانه القاه على محمد لقصد
الاضلال والاغواء فما لم يبطل هذا الاحتمال لم يثبت نبوة محمد عم فاذن القول
بصحة نبوة محمد عم موقوف على ثبوت عصمة جبرئيل عم الا انه لا طريق
الى عصمة جبرئيل الا بصحة نبوة محمد عليهما السلام فيتوقف كل واحد منهما على
الاخر فيكون دورا الوجه الخامس ان مذهب جمهور الصابئة
ان الافلاك والكواكب احياء ناطقة وان هذه الكواكب قد يتكلم مع
بعض الناس وهي تختار من الناس شخصا واحدا وتبعثه الى الخلق
على سبيل الرسالة فقبل ابطال هذا الاحتمال بالدليل كان الشك
قائما فلعل مظهر هذه المعجزات هو الكوكب المخصوص الوجه السادس
ان المنجمين اتفقوا على ان لاتصال الكواكب آثارا عجيبة في هذا العالم
فلم لا يجوز ان يقال الرسول عم كان اعلم الناس بالنجوم فعلم انه سيحدث اتصال
عجيب في الفلك وله تاثير عجيب في هذا العالم فصبر حتى حان وقت ظهور
ذلك الاثر وادعى النبوة في ذلك الوقت فوقع ذلك الاثر العجيب على وفق
دعواه فظن الناس انه معجز خلقه الله تعالى وما كان معجزا الامر كذلك
الوجه السابع ان الفلاسفة يثبتون للافلاك والكواكب عقولا
مجردة ونفوسا ناطقة فلكية ونفوسا حيوانية فلكية فلم لا يجوز ان يكون
المظهر لهذه الخوارق شيء من هذه الاشياء عقلا ونقلا الوجه الثامن
المنجمون اتفقوا على ان لسهم السعادة اثرا قويا في تقوية الانسان على

تحصيل

تحصيل المرادات والسعادات ولسهم الغيب اثرا قويا في كون الانسان
متمكنا من الاخبار عن المغيبات ونحن وان كنا لم نعلم الدليل على صدقهم
في هذه المقالة الا ان الاحتمال قائم فبتقدير ان يكون ما قالوه حقا
لم يمكننا ان نقطع بان ظهور المعجزات عن الله تعالى ولا ان نقطع بان
اخبار الانبياء عن المغيبات بوحي الله تعالى بل جاز ان يكون لقوة هذين
السهمين في طوالعهم فثبت بهذه الوجوه الثمانية انه لا يمكن القطع بان
فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى الاعتراض الثالث ولئن سلمنا ان
فاعلها هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى انما فعلها لاجل غرض التصديق
وتقريره من وجهين الاول انكم اقمتم الدلايل القاهرة على انه يمتنع ان
يكون افعال الله تعالى واحكامه معللة بشيء من الاغراض والمقاصد و
اذا كان كذلك امتنع القول بانه تعالى انما خلق هذا المعجز لاجل غرض التصديق
الوجه الثاني وهو انا نقول الفعل اما ان يكون موقوفا على الداعي
واما ان لا يكون موقوفا فلو كان موقوفا على الداعي كان الجبر لازما
على ما قررناه في مسئلة خلق الافعال واذا لزم الجبر كان الباري تعالى
هو الخالق للكفر والمعاصي لانه هو الذي فعل القدرة والداعية اللتين
مجموعهما يوجب هذه القبايح واذا كان الامر كذلك لم يكن الاضلال
ممتنعا في حق الله تعالى واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى
اظهر هذا المعجز على يد هذا الكاذب لاجل الاضلال واما ان قلنا
الفعل غير موقوف على الداعي فح لا يبعد ان يقال انه تعالى خلق هذا
المعجز لا لغرض اصلا والبتة فح لا يمكن الاستدلال بخلق المعجز على
التصديق الاعتراض الرابع سلمنا ان افعال الله تعالى معللة برعاية

الاغراض والمقاصد لانكم لم قلتم انه لا غرض لله تعالى ولا مقصود له
من خلق هذه المعجزة الا تصديق هذا المدعي وما الدليل على هذا
الحصر ثم انا نذكر وجوها اخر على سبيل التبرع الاول ان جملة هذه
الاحوال الموافقة للعادات لابد وان يكون لها اول لما ثبت ان العالم
محدث فحدوث كل واحد منها في المرة الاولى يكون على خلاف العادة
ثم انه تعالى جعل ذلك دائما مستمرا فيما بعد ذلك فكذا ههنا لم لا يجوز ان
انه تعالى اراد ان يبدء باحداث هذا الفعل الخارق للعادة ثم انه تعالى
يدعه بعد ذلك ويجعله عادة مستمرة وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون هذا
العالم حدث هو ابتداء عادة وسيصير مستمرا بعد ذلك الثاني يجوز ان
يكون حدوث هذا الشيء على سبيل العادة الا انه عادة لا يحصل الا
في ازمنة متطاولة وذلك لان دور الفلك الثامن لا يتم عند بعضهم الا
في مدة ستة وثلثين الف سنة وعلى هذا يكون العادة المستمرة المطردة
هو ان كل كوكب يحصل في كل ستة وثلثين الف سنة في موضع معين
من الفلك فمن نظر الى حصوله في ذلك الوقت فظن انه خارق للعادة
ومن عرف الوضع المقتضي لذلك علم انه عادة متطاولة فكذا ههنا يجوز
ان يكون هذا الذي حدث انما حدث على وفق عادة متطاولة الثالث
انه لما انشق القمر على السماء فلعل انسانا اخر في جانب اخر من الارض
ادعى النبوة وطلب من الله تعالى اظهار المعجزة في هذا الوقت فهو تعالى
انما اظهرها في ذلك الوقت تصديقا لذلك الانسان لا لهذا الانسان
الرابع ان هذا الانسان لما ادعى الرسالة على سبيل الكذب وطلب من
الله تعالى اظهار المعجزة فالله تعالى اظهر المعجزة على وفق دعواه حتى يصير ذلك

موهما لكونه صادقا الا انه لما قرر في عقل المكلف انه يجوز ان يكون غرض الله تعالى
منه شيئا اخر سوى التصديق فكان خلق هذا المعجز يجري مجرى انزال المتشابهات
وخلق الاوهام الموهمة للشبهات فكان المقصود منها انه يصعب الاحتراز عنها
فاذا احترز المكلف عنها مع صعوبة الاحتراز عنها كان ثوابه اعظم وعلى
الجملة فمن الذي يمكنه ان يعرف جميع اقسام حكم الله تعالى في خلق الاشياء
ومتى كان الجزم بانه لا غرض لله تعالى في هذا الفعل الا هذا الوجه الواحد
تحكما من غير دليل الاعتراض الخامس هب ان غرضه تعالى من خلق هذه المعجزات
ان يستدل به على ان الله تعالى صدقه فلم قلتم ان هذا الاستدلال حق
بيانه ان على مذهب اهل السنة الله تعالى خالق الكفر في قلب الكافر فخلق
ما يوهم الكفر ليس ابعد منه وعلى هذا التقدير لا يمكن الاستدلال بالمعجز
على كون المدعي صادقا فهذا مجموع الاعتراضات في هذا المقام ثم قال
المنكرون واما ما عولتم عليه من الدليل في بيان ان المعجز يدل على الصدق
فحاصل الكلام فيه انكم ادعيتم ان في الشاهد اقدام الملك على الفعل الخارق
للعادة يدل على كونه مصدقا للمدعي في دعواه واذا ثبت ذلك في الشاهد
فح تقيسون الغايب عليه فلنبحث عن كل واحد من هذين المقامين
اما المقام الاول فنقول لا نم ان ظهور ذلك الفعل من الملك يدل على انه
يصدق المدعي في دعواه بلى لا ننكر انه يوهم ذلك فاما ان يدل عليه قطعا
فمنانم وذلك لان اقصى ما في الباب انه بقي انه حصل ذلك الفعل عند ذلك
الطلب ولم يفعله قبل ذلك الطلب فحصل الدوران بينهما وجودا وعدما
والدوران وجودا وعدما يدل على العلية الا انا نقول قد بينا ان الدوران
وجودا وعدما لا يدل على العلية قطعا والذي يحقق ذلك انه لا يبعد ان يبقى

لما التمس ذلك المدعي من ذلك الملك ان يحرك قلنسوته فانه حصل في ذلك
الوقت بسبب اخر استقل بان يحرك الملك قلنسوته لاجله لا لاجل طلب المدعي
اما لاجل ان عقربا وقع على قلنسوته في ذلك الوقت او لاجل انه تألم رأسه من
تلك القلنسوة في ذلك الوقت او لاجل ان انسانا اخر اشار اليه اشارة
اقتضت ان تحرك الملك قلنسوته وبالجملة فالمعلوم انه لابد للملك من غرض في تحريك
القلنسوة فاما انه لا غرض الا تصديق هذا المدعي فهذا لا اشك انه ظن ولا يفيد القطع
فلا سبيل اليه المقام الثاني هب انه ثبت هذا المعنى في الشاهد فكيف يقيسون الغائب عليه
تطرق السؤال عليه من وجهين الاول ان القياس لا يفيد اليقين لاحتمال امر لاجله وقعت
المفارقة بين الاصل والفرع كان معتبرا في الاصل مانعا في الفرع الثاني انا عارفون
باحوال ذلك الملك وباخلاقه ومناهج افعاله فلا جرم يمكننا ان نعرف انه انما فعل ذلك
الفعل لاجل ذلك الغرض واما انواع حكم الله تعالى في افعاله ومخلوقاته فليس لاحد
سبيل الى معرفتها ولا قدرة لاحد على الاطلاع عليها ولهذا قال تعالى ما اشهدتهم
خلق السموات والارض واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن قياس افعال الله تعالى على
افعال الملوك والعباد هذا جملة الكلام في السؤال والجواب قوله ولا انخراق ولا التيا
م قلنا قد بينا ان الخرق والالتيام على الاجرام الفلكية جائز وايضا بينا ان ما
يصح على جسم يصح على سائر الاجسام قوله ثانيا لم قلتم ان موجد هذه المعجزات هو الله
تعالى قلنا قد بينا فيما تقدم انه لا مؤثر الا قدرة الله تعالى وعلى هذا التقدير يسقط
الوجوه الثمانية التي ذكرتموها قوله ثالثا افعال الله غير معللة بالاغراض قلنا
فرق بين العلة والمعرف ونحن لا ندعي ان خلق المعجز انما كان لغرض التصديق بل
نقول خلق المعجز معرف قيام التصديق بذات الله تعالى فكما ان هذه الكلمات
المخصوصة صارت دالة بحسب الوضع والاصطلاح على المعاني القائمة بذات

بذات المتكلم

بذات المتكلم فكذا هذه الافعال الخارقة للعادة اذا حصلت عقيب الدعوى صارت ١٧٢
دالة على قيام التصديق بذاته من فعل المعجز قوله رابعا يحتمل ان يكون المقصود من خلق
المعجزات امورا اخرى سوى التصديق قلنا لا نم بل هو متعين للدلالة على حصول
التصديق والدليل عليه ان موسى عليه السلم لما قال الهي ان كنت صادقا في ادعاء
الرسالة فاجعل هذا الجبل واقفا في الهواء فوق رؤسهم ثم ان القوم لما شاهدوه
كلما امنوا به تباعد الجبل عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب من ان يسقط عليهم فعند هذا
يعلم كل احد بضرورة ان المقصود من هذا الاظلال تصديق المدعي في ادعاء الرسالة
قوله خامسا اذا كان الكفر والفسق بخلق الله تعالى بطل الاستدلال بالمعجز على
التصديق قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان هذا السؤال كما انه لازم علينا
فهو ايضا لازم على المعتزلة وذلك لانه انما يقبح من الله تعالى اظهار هذا المعجز على
هذا الكاذب اذا كان الغرض من خلق المعجز تصديق المدعي اما بتقدير ان يكون
الغرض منه شيئا اخر سوى التصديق لم يقبح ذلك ولما ثبت انه لا يبعد ان يكون
لله تعالى اغراض اخر في خلق المعجز سوى التصديق يلزمهم ان يحكموا بانه لا يقبح
اظهاره على يد الكاذب الثاني ان اظهار المعجز على وفق دعوى الكاذب قبيح مطلقا
لانه اذا كان الغرض من خلقه هو التصديق فلا شك في قبحه وان كان الغرض
منه شيئا اخر سوى التصديق لكن خلقه مقارنا لدعوى الكاذب موهم ان الغرض
تصديقه وفعل ما يوهم تصديق الكاذب قبيح لكم لانا نقول ان كان موهم القبيح
قبيحا وجب ان يكون انزال المتشابهات وخلق ما يوهم الشبهات قبيحا وبالاتفاق
انه واقع وليس بقبيح فعلمنا انه انما لم يقبح لانه وان كان موهما للباطل الا ان فيه احتمال
ان اراد الله تعالى غير ما يشعر به ظاهره فلو قطع المكلف فيه بحمله على ذلك الوجه الباطل
مع انه جزم لا في موضع الجزم فكذا ههنا انه تعالى اذا اظهر المعجز على وفق الدعوى في

الكاذب فهو وان كان يوهم ان المراد منه تصديق ذلك المدعي الا انه يحتمل ان يكون
المراد القاء هذه الشبهة حتى يحترز المكلف عنها فيعظم ثوابه بسبب الاحتراز عن
هذه الشبهة واذا كان هذا محتملا فلو قطع المكلف بان الغرض منه تصديق المدعي
لكان التقصير منه لا من الله تعالى حيث قطع لا في موضع القطع واعلم انه لا جواب على
اصول المعتزلة عن هذه المعارضة الوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال انا
نقدم على ذكر المقصود مقدمة فنقول ان الشيء قد يكون جائز الوقوع في نفسه ومع ذلك فانا
نعلم علما ضروريا انه غير واقع الا ترى انا نجوز دخول شخص في الوجود من غير الابوين
ونجوز ان يدخل في الوجود شيخا هرما من غير سبق الطفولية والشباب والكهولة
ثم انا اذا ابصرنا انسانا شيخا علمنا بالضرورة انه متولد عن الابوين وانه كان طفلا ثم صار شابا
ثم صار شيخا وكذا القول في جميع الامور العادية اذا عرفت هذا فنقول انا قد بينا
ان دلالة المعجز على ان خالق المعجز مصدق المدعي معلومة بالضرورة كما ضربنا من المثال
في اظلال الجبل العصي ما في الباب انه يجوز عندكم ان يكون المعجز مخلوقا لغرض
آخر وهو الاضلال الا انا نقول ان الشيء اذا علم وجوده بالضرورة لم يكن تجويز نقيضه قادحا
في ذلك العلم الضروري كما بيناه في هذه المقدمة اما قوله سادسا انكم اثبتم الحكم
في الشاهد بالتعليل ثم قستم الغائب عليه قلنا ليس الامر كذلك بل نقول ان دلالة
المعجز على الصدق معلوم بالضرورة والمقصود من ذكر المثال التنبيه على صدق قولنا ان
هذا المعنى معلوم بالضرورة لا انا نقيس صورة على صورة فهذا غاية التحصيل في الكلام في
هذا الفصل اما منكرو التكليف والنبوة فقد احتجوا بوجوه الشبهة الاولى قالوا التكليف
باطل فالبعثة ايضا باطلة اما المقدمة الاولى وهي ان التكليف باطل فقد احتجوا
عليه بوجوه الاول ان الجبر حق فالتكليف باطل انما قلنا ان الجبر حق وذلك لانا
بينا في مسألة خلق الافعال ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى واذا كان الامر كذلك

فحال ما يخلق الله تعالى تلك الافعال لا يتمكن العبد من ترك الفعل وحال ما لا يخلقها فيه
لا يتمكن من الفعل فثبت ان على هذا التقدير لا يكون العبد قادرا البتة على الفعل ولا
على الترك وانما قلنا انه لما كان الجبر حقا كان التكليف باطلا لانا نعلم ببديهة
العقل ان من قيد يدي الانسان ورجليه بالقيود الشديدة ثم القاه من شاهق
جبل ثم نقول له قف في الهواء والا عذبتك عذابا مؤبدا فان هذا مستقبح في
بداية العقول ولو انه كلف الاعمى نقط المصاحف وكلف المفلوج ان يطير في
الهواء فجميع العقلاء يدركون قبح ذلك في بداية عقولهم ويقطعون بان هذا لا
يليق بحكمة احكم الحاكمين فثبت بما ذكرنا ان الجبر حق وثبت انه متى كان الجبر حقا
كان التكليف باطلا الثاني ان الباري تعالى عالم بجميع المعلومات فالشيء الذي
يحصل التكليف به اما ان يكون معلوم الوقوع او معلوم اللاوقوع فان كان معلوم الوقوع
كان واجب الوقوع فالتكليف به عبث وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع
فكان التكليف به ظلما فثبت ان القول بالتكليف باطل وربما ذكروا هذا الكلام
في معرض آخر وهو ان المقصود من التكليف جلب الثواب فان كان ذلك الثواب معلوم الوقوع
فلا حاجة الى فعل الطاعة البتة وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة
في فعل الطاعة الثالث ان التكليف اما ان يتوجه حال استواء الداعي الى الفعل والترك
او حال رجحان احد الداعيين على الاخر اما حال الاستواء فمحال لان الفعل يترجح و
حصول الرجحان حال حصول الاستواء جمع بين النقيضين واما حال الرجحان فمحال
لان الراجح واجب والمرجوح ممتنع على ما بينا تقرير هذه المقدمة في مواضع فان وقع
التكليف بالراجح كان ذلك تكليفا بايقاع شيء واجب الوقوع وان كان بالمرجوح
كان ذلك تكليفا بايقاع شيء ممتنع الوقوع وتمام تقرير هذا الوجه قد تقدم في مسألة
خلق الاعمال الرابع ان التكليف لا فائدة فيه البتة فكان عبثا غير لائق بحكمة الحكيم

انا قلنا انه لا فائدة فيه لان تلك الفائدة ان عادت الى المعبود لزم ان يكون في محل النفع
والضر والزيادة والنقصان وهو محال وان عادت الى العابد فهو ايضا باطل لان جميع
الفوايد محصورة في امرين اما اللذة والسرور وما يكون مفضيا اليهما واما دفع الالم
ودفع الغم وما يكون مفضيا اليهما والمعبود تعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد من دون
واسطة التكليف فكان توسيط التكليف عبثا واذا ثبت هذا فظاهر ان العبث لا
يليق بحكمة احكم الحاكمين الخامس ان تكليف من علم انه يكفر او يفسق قبيح لا يليق بالحكمة
لان المكلف ان دخل في الوجود لزم جهل المعبود وان لم يدخل في الوجود لزم
استحقاق العبد للعقاب في فعل شيء لا فائدة له لاحد وهذين الامرين المحذورين
لا يليق بالحكمة السادس ان التكليف يقتضي شغل القلب بتلك الاعمال و
اشتغال القلب بغير الله يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله ومحبته وكل ما كان مانعا
عن المعرفة والمحبة كان تركه من اوجب الواجبات فثبت بهذه الوجوه الستة ان
القول بالتكليف بط واذا ثبت هذا كان القول بالبعثة ايضا باطلا لانه لا فائدة
في البعثة الا توجيه التكاليف على الخلق فان كان المقصود باطلا كان التبع اولى
بالبطلان الشبهة الثانية لمنكري النبوات ان الافعال اما ان يكون حسنها معلوما
او يكون قبحها معلوما او لا يعلم لا حسنها ولا قبحها فان كان حسنها معلوما فعلناه
ولا حاجة بنا في ذلك الى تعريف الشرع وان كان قبحها معلوما تركناه وان لم نعلم لا
حسنها ولا قبحها فهذا الشيء اما ان يكون فعله اضطراريا كالتنفس في الهواء وما يجري
مجراه واما ان لا يكون كذلك فان كان فعله اضطراريا كان تجويز الامتناع منه تكليف ما
لا يطاق ولا يليق بالحكمة وان لم يكن فعله اضطراريا وجب علينا تركه لان مثل هذا
الشيء لا حاجة بنا الى فعله وفي فعله خطر واحتمال ضرر وكلما كان كذلك اقتضى
العقل تركه فثبت بما ذكرنا ان جملة احكام الافعال في الفعل والترك معلومة لنا

واذا كان الامر كذلك لم يكن في بعثة الرسل فائدة فتكون البعثة عبثا والعبث غير جايز
على الحكيم اما الشبهة الثالثة لمنكري النبوات انا نشاهد في الشرايع افعالا غير
لايقة بالحكمة مثل اعمال الحج ومثل ايقاع الفرق بين المتشابهات فانهم خصصوا
بيتا معينا بغاية التعظيم من غير سبب وخصصوا اوقاتا معينة بعبادات
معينة مع ان ساير الاوقات مساوية لها وذلك لان اليوم الاخير من رمضان و
اليوم الاول من شوال يومان متلاصقان متشابهان من جميع الوجوه ثم خصصوا
احدهما بحرمة الافطار والثاني بحرمة الصوم وذكروا من امثال هذه المسائل
كثيرا الشبهة الرابعة وهي شبهة اليهود ان النسخ بط واذا كان كذلك بطل كون
شرع محمد باطلا انما قلنا ان النسخ بط لوجوه الاول ان موسى عليه السلم لما بلغ شرعه
الى امته فاما ان يقال انه بين ان شرعه مؤبد او يقال انه بين ان شرعه منقطع او لم يبين لا
هذا ولا ذاك لا يقال انه جاز ان يقال انه عليه السلم بين ان شرعه منقطع وذلك لانه لو بين ذلك
وشرحه لامته لوجب ان يصير ذلك معلوما للامة على سبيل التواتر فيلزم ان يكون
العلم بكون شرعه منقطعا مساويا للعلم باصل شرعه ولو كان كذلك لما قدر اليهود
على انكار هذا المعنى لان ما ثبت بالتواتر لا يمكن انكاره ومعلوم ان الامر ليس كذلك
لان اليهود مع اختلافهم في مشارق الارض ومغاربها اتفقوا على ان الامر ليس كذلك
ولا جايز ان يقال انه عليه السلم بين ذلك الشرع ولم يبين انه دائم او منقطع لانه لو
كان كذلك لوجب ان لا يجب بمقتضى شرعه شيء من الاعمال الا مرة واحدة لان مقتضى
الامر المطلق الفعل مرة واحدة لا التكرار وبالاجماع هذا بط ولما بطل هذان
القسمان تعين القسم الاول وهو انه عليه السلم لما بلغ شرعه الى امته بين انه دائم واذا
كان كذلك وجب ان يكون شرعه دائما والا لزم نسبة الكذب اليه وانه بط وايضا فلو جاز
فان قيل انه عم اخبر ان شرعه دائم لكنه لم يدم فلم لا يجوز ان يقال ان محمدا عليه الصلوة والسلم

اخبرانه شرع دائم ثم انه لا يدوم ومعلوم ان هذا يوجب زوال الثقة عن
جميع الشرايع وهو باطل الثاني انه تعالى لو امر بشيء ثم نهى عنه لدل ذلك على البدا
وانه غير جائز لا يقال لم لا يجوز ان يقال ان المصالح تتبدل بحسب اختلاف الاوقات
كالطبيب يامر المريض بشربة مخصوصة ثم انه بعد ذلك ينهاه عنها لانا نقول
هذا انما يقبل فيما يظهر في تبديله اثر وفائدة كما ذكرتم من تبديل العلاج بالعلاج
وههنا ليس كذلك فان تحويل العبادة من السبت الى الجمعة وتحويل القبلة عن
بيت المقدس الى الكعبة لا يرى فيه البتة فائدة واثر فظهر الفرق الثالث
ان جملة اليهود على كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها ينقلون
عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وخبر
التواتر مفيد للعلم وقول موسى عليه السلام حجة ومتى ثبت هذا ان الاول لزم
الطعن في شرع محمد عليه السلام فهذا مجموع شبهات المنكرين والجواب عن الشبهة الاولى
من وجهين الاول ان الخصم يقول بالقول بالتكليف بطريق انه تكليف باعتقاد
بطلان التكليف فكان كلامه متناقضا الثاني وهو الجواب الحقيقي ان
مذهبنا ان التكليف حاصله يرجع الى حرف واحد وهو انه اعلام بنزول
الثواب او بنزول العقاب فان من صدر عنه الفعل الذي كلف به كان ذلك
علامة على نزول الثواب ومن لم يصدر عنه كان ذلك علامة
نزول العقاب وليس لاحد الاعتراض على الله تعالى في انه لم خصص هذا بالثواب
وذاك بالعقاب واما الشبهة الثانية فجوابها ان نقول ان العقل كاف في
التكليف لكن لم لا يجوز ان يكون الفائدة في التكليف بالبعثة تاكيد ذلك التعريف
ولهذا السبب كثيرا ما ذكر الله تعالى من دلائل التوحيد مع ان العقل كاف فيها
واما الشبهة الثالثة فجوابها ظاهر على انكار الحسن العقلي لانه تعالى يفعل ما يشاء

ويحكم ما يريد واما على تسليم الحسن والقبح العقليين فجوابه ان وجه الحسن
فيها على التفصيل وان لم يكن معلوما الا ان وجه القبح فيها ايضا غير معلوم فلا
يبعد ان يحصل فيها وجه من وجوه الحكمة وان كنا لا نعرفه واما الشبهة الرابعة
فجوابها انه لا يجوز ان يقال انه عليه السلام بين ان شرعه منقطع محدود وان كان ذلك
معلوما بالتواتر من دينه الا ان قومه هلكوا بالكلية في زمان بخت نصر وصار
الباقي اقل من عدد التواتر فلا جرم انقطع هذا النقل قوله النسخ يدل على
البدا قلنا لا نسلم فانه لا يمتنع اختلاف الاحكام لاختلاف المصالح قوله
لا تاثير لتحويل العبادة من يوم السبت الى يوم الجمعة قلنا كما لم يعلم وجه
الحكمة بالتفصيل في هذا التحويل لم يعلم ايضا عدم الحكمة فيه فسقط الاستدلال
قوله اليهود نقلوا قول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
قلنا بينا ان تواترهم منقطع فلا يفيد العلم المسئلة الثانية والعشرون
في عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام اعلم ان الاختلاف في هذه المسئلة
واقع في اربعة مواضع الاول ما يتعلق بالاعتقاد واجمعت الامة على انهم
معصومون عن الكفر والبدعة الا الفضيلية من الخوارج فانهم يجوزون الكفر
على الانبياء عليهم السلام وذلك لان عندهم يجوز صدور الذنوب عنهم وكل ذنب فهو
كفر عندهم فبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم واما الروافض فانهم
يجوزون عليهم اظهار كلمة الكفر على سبيل التقية الثاني ما يتعلق بتبليغ
الشرايع والاحكام من الله تعالى واجمعوا على انه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة
في هذا الباب لا بالعمد ولا بالسهو والا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرايع الثالث
ما يتعلق بالفتوى واجمعوا على انه لا يجوز تعمد الخطأ فيه فاما على سبيل السهو
فقد اختلفوا فيه والرابع ما يتعلق باحوالهم وافعالهم وقد اختلفوا فيه

على خمسة مذاهب الاول قول الحشوية وهو انه يجوز عليهم الاقدام على
الكباير والصغاير والثاني انه لا يجوز منهم تعمد الكبيرة البتة واما تعمد الصغيرة
فهو جايز بشرط ان لا يكون منفرا فاما ان كان تعمد الصغيرة منفرا فذلك لا يجوز
عليهم مثل التطفيف بما دون الحبة وهذا قول اكثر المعتزلة والثالث انه
لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب عنهم على سبيل
الخطا في التاويل وهذا قول الجبائي والرابع انه لا يجوز الكبيرة والصغيرة
لا بالعمد ولا بتاويل الخطا اما السهو والنسيان فجايزان عليهم ثم انهم يعاتبون
على ذلك السهو والنسيان لما ان علومهم اكمل فكان الواجب عليهم المبالغة في
التيقظ والتحفظ والخامس انه لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا
بالتاويل ولا بالسهو والنسيان وهذا مذهب الروافض واختلفوا ايضا في
وقت وجوب هذه العصمة قالت الروافض انها من اول الولادة الى آخر العمر
وقال الاكثرون هذه العصمة انما تجب في زمان النبوة فاما قبل النبوة فهي غير
واجبة وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي علي الجبائي والذي
نقول ان الانبياء عليهم السلام معصومون في زمان النبوة عن الكباير والصغاير
بالعمد اما على سبيل السهو فهو جايز ويدل على وجوب العصمة وجوه الحجة
الاولى لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق الذم عاجلا والعقاب آجلا
اشد من حال عصاة الامة وهذا باطل فصدور الذنب عنهم ايضا باطل بيان الملازمة
ان اعظم نعم الله تعالى على العباد اعطاء نعمة الرسالة والنبوة وكل من كانت
نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه افحش وصريح العقل يدل عليه
ويؤكد من النقل وجوه احدها قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء
ان اتقيتن وقوله يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضعف لها العذاب ضعفين

وثانيها ان المحصن يرجم وغيره يجلد وثالثها ان العبد يحد نصف حد ١٧٣
الحر فثبت بما ذكرنا انه لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق الذم
العاجل والعقاب الآجل فوق حال جميع عصاة الامة الا ان هذا باطل بالاجماع
فان احدا لا يجوز ان يقال ان الرسول اخس حالا عند الله تعالى واقل منزلة من
كل واحد من اللصوص والمرتدين وهذا يدل على عدم صدور الذنب عنهم
الحجة الثانية لو صدر الذنب عنهم لما كانوا مقبولي الشهادة لقوله تعالى يا
ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت والتوقف في قبول
شهادة الفاسق الا ان هذا باطل فان من لم تقبل شهادته في الحبة كيف تقبل
شهادته في الاديان الباقية الى يوم القيمة وايضا فالله تعالى شهد بان محمدا شهيد
على الكل يوم القيمة قال تعالى لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
شهيدا ومن كان شهيد الجميع الرسل يوم القيمة كيف يكون بحال لا تقبل شهادته
في الحبة الحجة الثالثة لو صدر الذنب عنهم لوجب زجرهم لان الدلايل
الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة لكن زجر الانبياء
عليهم السلام غير جايز لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في
الدنيا والآخرة فكان صدور الذنب عنهم ممتنعا الحجة الرابعة لو صدر
الفسق عن محمد عم لكنا اما ان نكون مامورين بالاقتداء به وذلك باطل لان
الامر بالفسق لا يجوز على الحكيم او لا نكون مامورين بالاقتداء به وهو ايضا
باطل لقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ولما كان صدور
الفسق عنه يفضي الى هذين القسمين الباطلين كان صدور الفسق عنه محالا
الحجة الخامسة لو صدرت المعصية عن الانبياء عليهم السلام لوجب ان يكونوا موعودين
بعذاب جهنم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولكانوا ملعونين

لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وباجماع الامة هذا باطل فكان صدور
المعصية عنهم باطلا الحجة السادسة انهم كانوا يامرون بالطاعات وترك
المعاصي فلو تركوا الطاعة وفعلوا المعصية لدخلوا تحت قوله تعالى لم تقولون
ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وتحت قوله تعالى
اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون
ومعلوم ان هذا في غاية القبح وايضا اخبر الله تعالى عن رسوله انه برأ نفسه
عن ذلك فقال وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه الحجة السابعة انه تعالى
قال في صفة ابرهيم واسحق ويعقوب عليهم السلام انهم كانوا يسارعون في الخيرات
والالف واللام في صيغة الجمع يفيد العموم فدخل تحت لفظ الخيرات فعل
كل ما ينبغي وترك كل ما لا ينبغي وذلك يدل على انهم كانوا فاعلين لكل الطاعات
تاركين لكل المعاصي الحجة الثامنة قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين
الاخيار وهذان اللفظان اعني قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان
جملة الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلان من المصطفين
الاخيار الا في كذا والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه فدلت
هذه الاية على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور وهذا ينافي
صدور الذنب عنهم ونظيره قوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن
الناس وقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على
العالمين وقال تعالى في حق ابرهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا وقال في حق
موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال تعالى واذكر
عبادنا ابرهيم واسحق ويعقوب اولي الايدي والابصار انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار لان الاصطفاء

لا يمنع من فعل الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا
فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق قسم المصطفين الى الظالم والمقتصد و
والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم عائد الى قوله من عبادنا لا الى قوله اصطفينا
لان عود الضمير الى الاقرب المذكورين واجب الحجة التاسعة قوله تعالى حكاية
عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين استثنى المخلصين
عن اغوائه واضلاله ثم انه تعالى شهد على ابرهيم واسحق ويعقوب انهم من
المخلصين حيث قال انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وقال في حق يوسف
عليه السلام انه من عبادنا المخلصين ولما اقر ابليس انه لا يغوي المخلصين و
شهد الله تعالى بان هؤلاء من المخلصين ثبت ان اغواء ابليس ووسوسته
ما وصل اليهم وذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصية عنهم الحجة
العاشرة قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من
المؤمنين فاولئك القوم الذين لم يتبعوا ابليس اما ان يقال انهم هم الانبياء
والرسل عليهم السلام او غيرهم فان كانوا غير الانبياء لزم ان يكونوا افضل من الانبياء
لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفضيل غير النبي على النبي باطل بالاجماع
فوجب القطع بان اولئك الذين لم يتبعوا ابليس هم الانبياء عليهم السلام و
كل من اذنب فقد اتبع ابليس فدل هذا على ان الانبياء عليهم السلام لم يذنبوا
البتة الحجة الحادية عشرة انه تعالى قسم المكلفين الى قسمين حزب الشيطان كما
قال تعالى اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وحزب
الله كما قال تعالى اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ولا شك
ان حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يريد الشيطان ويامر به فلو صدرت الذنوب
عن الانبياء والرسل عليهم السلام لصدق عليهم انهم من حزب الشيطان ولصدق عليهم

قوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون ولصدق على الزهاد من
احاد الامة قوله تعالى الا ان حزب الله هم المفلحون فحينئذ يلزم ان يكون كل واحد
من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء عليهم السلم ولا شك في بطلان ذلك
الحجة الثانية عشرة ان اصحابنا بينوا ان الانبياء افضل من الملائكة
وسنقيم الدلالة على ان الملائكة عليهم السلم ما اقدموا على شيء من الذنوب فلو
صدرت الذنوب عن الانبياء عليهم السلم لامتنع ان يكونوا زائدين في الفضل على
الملائكة لقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين
في الارض الاية الحجة الثالثة عشرة قال تعالى في حق ابرهيم عليه السلم اني جاعلك
للناس اماما والامام هو الذي يقتدى به فلو صدرت الذنوب عن ابرهيم
لكان اقتداء الخلق به في ذلك الذنب واجبا وانه باطل الحجة الرابعة عشرة
قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وكل من اقدم على الذنب كان ظالما لنفسه
لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه اذا عرفت هذا فنقول ذلك العهد الذي حكم الله تعالى
بانه لا يصل الى الظالمين اما ان يكون هو عهد النبوة او عهد الامامة فان كان
الاول فهو المقصود وان كان الثاني فالمقصود اظهر لان عهد الامامة اقل درجة من عهد
النبوة فاذا لم يصل عهد الامامة الى المذنب العاصي فبان لا تصل عهد النبوة
اليه اولى الحجة الخامسة عشرة روي ان خزيمة بن ثابت شهد على وفق قول
النبي صلعم مع انه ما كان عالما بتلك الواقعة فقال عليه السلم كيف شهدت بكيفية الواقعة
فقال خزيمة اني اصدقك فيما تخبر عنه في احوال السموات افلا اصدقك في هذا
القدر فلما ذكر ذلك صدقه النبي عليه السلم ولقبه بذي الشهادتين ولو كان الذنب
جائزا على الانبياء عليهم السلم لما كانت شهادة خزيمة في تلك الواقعة جائزة واعلم
انا لما فرغنا عن ذكر الدلائل الدالة على عصمة الانبياء عليهم السلم فلنذكر الآن

ما يدل على عصمة الملائكة عليهم السلم ويدل عليه وجوه الحجة الاولى قوله تعالى
في صفة الملائكة يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون فقوله
ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع الملائكة في فعل جميع المأمورات وترك
جميع المنهيات لان كل ما نهى عن فعله فقد امر بتركه الحجة الثانية قوله تعالى
في صفة الملائكة بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
الحجة الثالثة قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان صفته كذلك
لم يصدر عنه الذنب الحجة الرابعة الملائكة رسل الله لقوله تعالى جاعل
الملائكة رسلا والرسول معصوم لقوله تعالى في تعظيم الرسل الله اعلم
حيث يجعل رسالاته فهذا مجموع الدلالة على عصمة الانبياء والملائكة
واعلم ان شبهات المخالفين في هذه المسألة كثيرة ونحن نذكرها على سبيل الاختصار
القصة الاولى قصة الملائكة وللمخالفين فيها شبهات اربع الشبهة الاولى
التمسك بقوله تعالى حكاية عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
وقد احتجوا بها من عشرة اوجه اولها ان قوله تعالى اتجعل اعتراض والاعتراض
على الله تعالى من اعظم الذنوب وثانيها انهم طعنوا في بني آدم وهذا الطعن غيبة
والغيبة من الذنوب العظيمة وثالثها انهم حكموا على البشر بالفساد والقتل
لا يجوز ان يقال انهم عرفوه بالوحي لانه تعالى لما اراد اعزاز آدم واولاده فكيف يليق
بذلك اطلاع الاعداء على العيوب فثبت انهم قالوا ذلك على الظن والحسبان و
ذلك ذنب لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم ورابعها انهم لما طعنوا في بني آدم مدحوا انفسهم وقالوا ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك وقالوا وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذا اللفظ
يدل على انهم كانوا يقولون نحن الموصوفون بهذا التسبيح لا غيرنا وكل ذلك عجب

والعجب من معظمات الذنوب لقوله عليه السلم ثلث مهلكات الى قوله واعجاب
المرء بنفسه وظاهر انهم ذكروا عن انفسهم الطاعة وما ذكروا ان ذلك حصل
بتوفيق الله واعانته وهذا غرور وهو من الذنوب وسادسها انه تعالى
قال لهم انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين وقوله ان كنتم صادقين يدل على انهم
قد ذكروا الكلام وكانوا كاذبين فيه وسابعها قوله تعالى حكاية عنهم قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا وهذا الكلام لا شك انه اعتذار ولا يقدم الجرم لما
احتجوا الى هذا الاعتذار وثامنها قوله تعالى للملائكة الم اقل لكم اني اعلم غيب
السموات والارض وهذا الكلام يدل على انهم كانوا شاكين في كونه تعالى عالما
بجميع المعلومات وتاسعها قوله تعالى واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون وهذا
يدل على انهم فعلوا فعلا كانوا يكتمونه وذلك يقتضي كونه ذنبا اذ لو كان طاعة
لما احتاجوا الى كتمانه وعاشرها ما روي عن ابن عباس رض انه قال انه تعالى امر
ابليس مع عسكره بمحاربة الجان ثم لما قال الله للملائكة اني جاعل في الارض خليفة
قالوا ايخلق ربنا اي شيء شاء ولن يخلق ربنا خلقا افضل منا وهذا هو المراد بقوله
تعالى واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون وهذا يدل على انهم وصفوا الله تعالى
بانه لا يقدر على خلق قوم افضل منهم ويدل على غاية الغرور والعجب وكل ذلك
من الذنوب الكبيرة فهذا شرح وجوه استدلال منكري عصمة الملائكة بهذه
الاية والجواب ان الايات التي تمسكنا بها في عصمة الملائكة صريحة في العصمة و
هذه الوجوه التي ذكرتموها محتملة والمحتمل لا يعارض الصريح واما الاجوبة المفصلة
عن هذه الوجوه فهي مذكورة في كتاب التفسير الشبهة الثانية قالوا ان ابليس كان
من الملائكة ثم انه صدر عنه الكفر والفسق انما قلنا انه كان من الملائكة لوجهين
الاول قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس والاستثناء لا يكون الا

من الجنس الثاني انه لو لم يكن من الملائكة لما كان امر الله الملائكة بالسجود غير
متناول له فوجب ان لا يحصل له صفة الذنب بترك السجود فضلا عن الكفر
والجواب لا نسلم ان ابليس كان من الملائكة ويدل عليه وجوه الاول ان ابليس كان
من الجن لقوله تعالى الا ابليس كان من الجن والجن ليسوا من الملائكة لقوله تعالى
ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك
انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن دلت الاية على انهم ما كانوا يعبدون
الملائكة بل كانوا يعبدون الجن فوجب ان يكون الجن جنسا آخر غير الملائكة
الثاني ان ابليس له ذرية لقوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني
والملائكة لا ذرية لهم لان الذرية لا يكون الا عند اجتماع الذكر والانثى و
ليس في الملائكة انثى لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا
الاية الثالث ان ابليس مخلوق من النار قال تعالى حكاية عنه خلقتني من نار
والملائكة مخلوقون من النور لما روي عن عروة عن عائشة رضي الله عنها انه قال خلقت
الملائكة من نور ولان المشهور الذي لا ندفع ان الملائكة روحانية فقيل في
الاشتقاق لانهم خلقوا من الريح او من الروح الرابع الملائكة رسل الله
لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسول الله لا يكون كافرا لقوله تعالى الله
اعلم حيث يجعل رسالاته اما التمسك بالاستثناء فجوابه ان الاستثناء
من غير الجنس كثير في القرآن قوله لو لم يكن ملكا من الملائكة لما كان امر الملائكة
متناولا له قلنا لم لا يجوز ان يقال انه كان من الجن الا انه من وقت صغره اختلط
بالملائكة وتربى فيما بينهم قدرا هنالك وصار في الطاعة كانه منهم فلا جرم الامر
المتوجه على الملائكة يتناوله الشبهة الثالثة تمسكوا بقصة هاروت وماروت
والقصة مشهورة والجواب ليس كما يرى في تلك القصة الخبيثة بل الحكم في

انزلهما ان السحرة كانوا يتلقفون الغيب من الشياطين وكانوا يلقونه فيما
بين الخلق وكان ذلك يشتبه بالوحي النازل على الانبياء عليهم السلام فالله تعالى
امرهما بالنزول الى الارض حتى يعلما الناس كيفية السحر حتى يظهر بذلك الفرق
بين كلام الانبياء وبين كلام السحرة واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عنهما
انما نحن فتنة يعني نحن انما نعلمكم السحر لتتوصلوا به الى الفرق بين المعجزة وبين
السحر فلا ينبغي ان تستعملوا هذا السحر في اغراضكم الباطلة فانكم ان فعلتم
ذلك كفرتم فالحاصل انه تعالى انما انزلهما ليحصل بسبب ارشادهما الفرق بين
الحق والباطل وبين المعجزة والسحر والجهال قلبوا القصة وجعلوا ذلك سببا للطعن
في هذين المعصومين وذلك جهل عظيم الشبهة الرابعة التمسك بقوله تعالى في صفة
الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين و
هذا مشعر بان هذا الخاطر خطر ببال بعضهم والجواب ان الوعيد على الفعل لا
يدل على صدور ذلك الفعل عنهم كما ان قوله تعالى لنبيه عم ولا تطع الكافرين
وقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك لا يدل على انه اطاع الكافرين وعلى انه
اشرك بالله تعالى القصة الثانية قصة آدم عليه السلام وفيها شبهتان الشبهة
الاولى قصة زلة آدم عليه السلام وتمسكوا بهذه القصة من سبعة اوجه الاول
قوله تعالى وعصى آدم واسم العاصي اسم ذم فدل هذا على انه كان صاحب الكبيرة
الثاني قوله تعالى فغوى والغواية من الكبائر الثالث انه عليه السلام تاب لقوله تعالى
فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه وقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى
والتوبة عبارة عن الندم على المعصية فان كان صادقا في ذلك فقد صدر الذنب عنه
وان كان كاذبا فيه كان ايضا مذنبا لان الكذب ذنب الرابع انه عليه السلام ارتكب المنهي عنه
لقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة

١٨٠ وارتكاب المنهي عنه ذنب الخامس انه تعالى سماه ظالما لقوله تعالى فتكونا
من الظالمين وهو سمى نفسه بذلك حيث قال ربنا ظلمنا انفسنا السادس
ان آدم عليه السلام اعترف بانه لولا مغفرة الله تعالى لكان من الخاسرين حيث قال
وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وهذا لا يليق الا بصاحب الكبيرة
السابع انه انما اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله لقوله تعالى
فوسوس لهما الشيطان وقوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه
وهذا يدل على انه كان صاحب الكبيرة والجواب انه لا يجوز ان تكون هذه الواقعة
انما وقعت قبل النبوة ثم الذي يدل على انا لا نسلم ذلك وجوه الاول قوله تعالى
وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى فدل هذا على
ان الاجتباء انما حصل بعد واقعة الذنب لان كلمة ثم للتراخي الثاني انه لما دلت
الدلائل على صدور الذنب ودلت الدلائل التي ذكرناها على ان الانبياء لا يصدر
عنهم حال كونهم انبياء لم يبق ههنا وجه في التوفيق الا ان نحمل هذه الواقعة على ما قبل
النبوة الثالث انه لو كان رسولا قبل تلك الواقعة لكان اما ان يكون انه رسول الى الملائكة
وهو باطل لان الملائكة رسل الله لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا والرسول
لا يحتاج الى رسول آخر او الى البشر وهو ايضا باطل لانه ما كان معه في الجنة من البشر الا
حواء وان الخطاب كان يأتيهما من غير واسطة آدم بدليل قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
فان هذا الخطاب خطاب معهما ابتداء او كان رسولا من غير مرسل اليه وهو باطل فثبت
قطعا انه عليه السلام قبل هذه الواقعة ما كان موصوفا بالرسالة والنبوة الشبهة
الثانية تمسكوا بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة الى قوله فتعالى الله
عما يشركون قالوا فالنفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها حواء فهذه الكنايات
باسرها عائدة اليهما فوجب ايضا ان يكون قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون

عائدا اليها وهذا يقتضي صدور الشرك عنهما والجواب لا نم ان النفس المذكورة في الآية هي آدم عليه السلم وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول هذا الخطاب لقريش و الاشراف منهم آل قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن اليها فلما آتاهما الله ما طلبا من الولد الصالح السوي سميا اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في قوله تعالى يشركون لهما ولاعقابهما والله اعلم القصة الثالثة قصة نوح عليه السلم وفيها شبهتان الشبهة الاولى انه قال ان ابني من اهلي وقال تعالى انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح وهذا يدل على كونه كاذبا في قوله ان ابني من اهلي والجواب المفسرون اختلفوا في هذا الابن على ثلثة اقوال الاول انه كان ابنا لصلبه بدليل قوله تعالى ونادى نوح ابنه ثم اختلفوا في قوله انه ليس من اهلك فقيل ليس من اهلك الذين وعدتك ان انجيهم معك وقيل ليس من اهل دينك وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير الثاني انه كان ابن امرأته لاختلاطه بابنائه واهله اطلق عليه اسم الابن كما ان ابليس لاختلاطه بالملائكة اطلق عليه اسم الملك والدليل على ما ذكرنا قوله تعالى ان ابني من اهلي ولم يقل مني وهذا مروي عن ابي جعفر عليه الصلوة والسلام الثالث انه ولد على فراشه من غير رشدة وهو خطأ لانه يجب تنزيه الانبياء عليهم السلم عن مثل هذه الفضيحة الشبهة الثانية ان سؤال نوح عليه السلم كان خطأ من وجهين الاول قوله تعالى لا تسألني ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين الثاني قوله تعالى انه عمل غير صالح وفيه قراءتان قرأ الكسائي على لفظ الماضي والمعنى ان ابنك عمل عملا غير صالح والباقون بالرفع والتنوين والاولى مرجوح لانه يقتضي اظهار الموصوف والاضمار خلاف الاصل فثبتت القراءة الثانية والهاء في قوله انه ضمير فيكون عائدا الى مذكور سابق وهو اما السؤال واما الابن ولا يجوز عوده الى الابن لان الابن لا يجوز وصفه بانه عمل غير صالح

بل يكون

181 بل يكون ذا عمل غير صالح فيقتضي الاضمار وهو خلاف الاصل فوجب ان يكون الضمير عائدا الى السؤال فثبت ان ذلك السؤال كان غير صالح والجواب لا نم انه عليه السلم دعا لابنه مطلقا بل بشرط الايمان لا يقال فلم قال تعالى لا تسألني ما ليس لك به علم ولم قال اعظك ان تكون من الجاهلين ولم قال نوح اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم لانا نقول لا يمتنع ان يكون عليه السلم نهي عن ذلك وان لم يقع ذلك الفعل منه كما ان رسولنا عم نهي عن الشرك في قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وان لم يقع ذلك منه قوله ثانيا الموصوف بانه عمل غير صالح هو السؤال قلنا لا نم بل هو صفة الابن والتعويل في ابطال هذا الاحتمال على ان الاضمار خلاف الاصل وهو دليل ضعيف والدليل الدال على عصمة الانبياء عليهم السلم اقوى من ذلك فوجب المصير الى اثبات هذا الاضمار توفيقا بين هذه الآية وبين الآيات الدالة على ثبوت العصمة القصة الرابعة قصة ابرهيم عليه السلم وفيها ثماني شبهات الشبهة الاولى قوله تعالى هذا ربي والجواب ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك كالواحد منا اذا اراد ان يبطل القول بقدم الاجسام فيقول الجسم قديم اي هكذا يقول الخصم ثم يقول لو كان قديما لم يكن متغيرا فكذا هنا قال هذا ربي اي كذا يقولون ثم قال لا احب الآفلين اي لو كان ربا لما تغير الشبهة الثانية قال بل فعله كبيرهم وهذا كذب والجواب من وجوه احدها ان قصد ابرهيم ما كان الى ان ينسب ذلك الفعل الصادر الى الصنم وانما قصد تقريره لنفسه على اسلوب تعريض وهذا كما لو قال صاحبك وقد كتبت كتابا بخط حسن وانت مشهور بتحسين الخطوط أكتبت هذا وصاحبك امي لا يحسن الخط او لا يقدر الا على خربشة فاسدة فقلت له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به لا نفيه عنك واثباته للامي لان اثباته للعاجز والامر دائر بينكما استهزاء به واثبات للقادر وثانيها ان ابرهيم عليه السلم غاظته تلك الاصنام حين ابصرها مزينة وكان غيظه من كبيرها

اشد لما راى من زيادة تعظيمهم له فاسند الفعل اليه لانه هو السبب في استهانته بها
وحطه لها والفعل كما يسند الى مباشره فقد يسند الى الحامل عليه وثالثها
يجوز ان يكون فيه وقف على قوله كبيرهم ثم يبتدى فيقول هذا فاسئلوهم والمعنى
بل فعله كبيرهم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم الشبهة الثالثة قوله
تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم التمسك بها من وجهين الاول ان
النظر في علم النجوم حرام الثاني ان قوله اني سقيم كذب والجواب عن الاول لا نسلم
ان النظر في علم النجوم حرام مطلقا بل من نظر فيها واستدل بها على توحيد الله
كان ذلك اعظم الطاعات ولهذا السبب استحق ابرهيم عليه السلم المدح بالنظر في النجوم
وهو قوله تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا وايضا فلعل الله تعالى اخبر الخليل عم
انه مهما طلع النجم الفلاني فانك تمرض فنظر في النجوم فلما راى قربه قال اني سقيم و
ايضا فلعله نظر في النجوم تشبها باهل زمانه في النظر وحكم بانه سيسقم ايهاما للقوم
انه انما حكم بهذا الحكم بناء على النجوم واما الوجه الثاني وهو قولهم اني سقيم كذب
فجوابه من وجوه الاول لا نسلم انه كذب بل لعله كان سقيما في تلك الساعة والثاني لعله
لما عرف انه سيصير سقيما في الزمان المستقبل فقال اني سقيم على تاويل اني اكون
سقيما في ذلك الوقت كما لو اذا علمت انك ستصير محموما وقت الظهر ثم ان احدا
يدعوك الى الضيافة بحيث تعلم انه لا بد من الجلوس مع القوم وقت الظهر فتقول
اني محموم وتعني به اني اكون محموما في ذلك الوقت الثالث لعله اراد به انه سقيم
القلب والمراد ما في قلبه من الحزن والغم بسبب عبادتهم الاصنام الشبهة الرابعة
قوله تعالى فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهذا يدل على انه
صار منقطعا في الدليل الاول والجواب فيه ابحاث لطيفة مذكورة في كتاب اسرار
التنزيل والذي نقوله ههنا ان الدليل كان شيئا واحدا وهو حدوث ما لا يقدر الانسان

١٨٢ على احداثه فهو يدل على قادر آخر غير المخلوق ثم هذا المعنى له امثلة الاول
الاحياء والاماتة والثاني طلوع الشمس من مشرقها فكان انتقالا من مثال
الى مثال اما الدليل فشيء واحد من الحالين الشبهة الخامسة قوله تعالى ارني
كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي والجواب ليس في الاية
ما يدل على ان هذه الطمانينة مطلوبة فيماذا وهو يحتمل وجوها احدها ان النبي
اذا جاءه الملك احتاج الى ان يظهر الملك على كونه صادقا معجزة والا لم يعرف
الفرق بينه وبين الشيطان فلعله طلب الاحياء والاماتة من جبرئيل ليعرف انه
صادق في كونه رسولا من الله تعالى اليه وليطمئن قلبه على ذلك وثانيها روي
عن جعفر الصادق رضي الله عنه انه قال ان الله تعالى اوحى الى ابرهيم عليه السلم اني اتخذ
انسانا خليلا وعلامته اني احيي واميت بدعائه فلما ظهر من ابرهيم عليه السلم
انواع الطاعات وقع في قلبه انه ربما كان ذلك الانسان انا فطلب الاحياء و
الاماتة حتى انه ان وقع اطمئن قلبه على ان ذلك الخليل هو لا غيره وثالثها ان يق
وقعت هذه الواقعة قبل النبوة ورابعها ان يق ان الغرض تكثير الدليل
فيكون العلم ابعد عن الشكوك الشبهة السادسة ان ابرهيم عليه السلم استغفر لابيه الكافر
لقوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلم ساستغفر لك ربي ولقوله واغفر لابي
انه كان من الضالين وابوه كان كافرا لقوله تعالى واذ قال ابرهيم لابيه آزر
اتتخذ اصناما آلهة اني اريك وقومك في ضلال مبين والاستغفار لاجل
الكافر غير جائز لقوله تعالى ما كان للنبي والذين امنوا معه ان يستغفروا للمشركين
ولقوله قد كانت لكم اسوة حسنة في ابرهيم الى قوله الا قول ابرهيم لابيه لاستغفرن
لك فامرهم بالتاسي بابرهيم عليه السلم الا في هذا الفعل فثبت ان هذا كان معصية
والجواب ان كل المقدمات مسلم الا قوله لا يجوز الاستغفار للكافر فان نهيا

احدهما ان ذلك مما يختلف باختلاف الشرايع فلعل ابرهيم عليه السلم لم يجد في
شرعه ما يمنعه منه فلا جرم استغفر لابيه فلما منعه الله تعالى عنه سكت وثانيهما
انه عليه السلم انما استغفر لابيه فلما منعه الله تعالى منه لانه كان يتوقع منه الايمان
فلما يئس منه ترك الاستغفار ويدل عليه قوله تعالى فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه
الشبهة السابعة تمسكوا بقوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك والدعاء طلب
وطلب الحاصل محال وقوله تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام فلو جاز
ذلك عليه والا لما طلب من الله تعالى ان يعصمه منه وبقوله تعالى والذي اطمع
ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وهذا تصريح باثبات الخطيئة والجواب لا نزاع
بين الامة انه لا يجوز الكفر على الانبياء عليهم السلم بعد نبوتهم فكانت هذه
الاية محمولة على هضم النفس واظهار الخضوع الشبهة الثامنة انه عليه السلم
قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام والله تعالى ما اجاب دعاءه في هذا
المقام فكان هذا كسرا للمنصب والجواب لفظ بني وان كان عاما الا انه محمول
على البعض وايضا الولد الكافر لا يسمى ابنا لقوله تعالى في نوح عليه السلم انه
ليس من اهلك انه عمل غير صالح القصة الخامسة قصة يعقوب عليه السلم
وفيها ثلث شبهات الشبهة الاولى ان يعقوب عليه السلم لما رجح يوسف على
ساير اولاده في المحبة حتى حصلت تلك المفسدة بسبب ذلك الترجيح والجواب
ميل القلب لا يكون في القدرة وايضا انه لم يعلم ان ذلك القدر من الترجيح يؤدي
الى تلك المفسدة العظيمة الشبهة الثانية ان اخوة يوسف وصفوا اباهم
بالضلال القديم لقوله تعالى انك لفي ضلالك القديم والجواب ليس المراد
منه الضلال في الدين بل العدول عن الصواب لا بوه لما وصفوه بذلك فقد
وصفوه بانه غير مصيب في افعاله ومن اعتقد في الرسول الحق ذلك فقد كفر فيلزم القول

بتكفير

بتكفير اخوة يوسف لانا نقول الحكم بالكفر والاسلام امر شرعي فلعل ذلك ما كان
كفرا في دينهم او يقال كان مرادهم وصف يعقوب بالغلو في المحبة وذلك ليس بذنب
لان هذا ليس في قدرته فلم يكن وصفهم اياه بذلك قدحا منهم في عصمته
الشبهة الثالثة انه اسرف في البكاء حتى ابيضت عيناه من الحزن ومن شان الانبيا
عليهم السلم التجلد والتصبر والجواب التجلد على المصايب مندوب وترك
المندوب ليس بمعصية وايضا فلانه عليه السلم انما كان يظهر من حزنه شيئا قليلا
والذي كان يخفيه اكثر من ذلك القصة السادسة قصة يوسف عليه السلم وفيها
شبه الشبهة الاولى لم صبر على العبودية ولم يشرح للقوم حال نفسه والجواب
من وجوه احدها لعله ما كان نبيا في ذلك الوقت فلما خاف من القتل صبر على الرق
وثانيها ان اظهار الحرية امر يجوز ان يختلف باختلاف الشرايع فلعل الله تعالى
امره بالسكوت عنه في ذلك الوقت كما ان ابرهيم واسحق بالنار والذبح وثالثها
لعله عليه السلم شرح لهم ذلك وهم لم يلتفتوا اليه الشبهة الثانية قصته مع زليخا
وهي قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا ان راى برهان ربه والجواب ان
كل من له تعلق بتلك الواقعة فقد شهد على طهارة يوسف عليه السلم وبراءته عن
التهمة فاحدها ان زوج المرءة شهد بذلك حين قال انه من كيدكن ان كيدكن
عظيم يوسف اعرض عن هذا واستغفري لذنبك انك كنت من الخاطئين
وثانيها الشهود قوله تعالى وشهد شاهد من اهلها الآيتين وثالثها اقرار
نسوة المصر وقلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء ورابعها قول يوسف عليه السلم
هي راودتني عن نفسي وفي اية اخرى رب السجن احب الي مما يدعونني اليه وفي
اية اخرى ليعلم اني لم اخنه بالغيب ولو قصد المعصية لكان قد جاء ترتيبا
وخامسها اعترافها بذلك ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وفي اية اخرى

الآن حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين وسادسها
شهادة رب السموات والارض علام الغيوب بذلك وهو قوله تعالى وراودته التي هو في بيتها
عن نفسه وفي آية اخرى وكذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا
المخلصين وسابعها اقرار ابليس بان يوسف عليه السلم كان بريا عن تلك التهمة
لانه قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاقر بانه
لا يغوي المخلصين والله تعالى شهد بان يوسف من المخلصين كما قال انه من
عبادنا المخلصين فهذا الطعن الذي قاله اهل الحشو بطل من كل الوجوه فان
كان الحشوي على دين الله تعالى وجب ان يقبل قول الله تعالى وشهادته وان كان على
دين ابليس وجب عليه ان يقبل قول ابليس اذا ثبت هذا فنقول الهم هو العزم
ولا يمكن تعليق العزم بذاتها لان الذوات باعيانها لا يتعلق الارادات بل
لا بد من تعليق العزم باحداث فعل في تلك الذات وذلك الفعل غير مذكور
فليس القول بان المراد هو الهم بالزنا اولى من القول بان المراد هو الهم بفعل آخر
ولنا فيه وجهان الاول ان يحمل ذلك على انه عليه السلم هم بان يدفعها عن نفسه
لا يقال فاي فائدة على هذا التاويل في قوله تعالى لولا ان رأى برهان ربه
فان دفعها عن نفسه واجب والبرهان لا يصرفه عنه لانا نقول يجوز ان يكون
لما هم بدفعها عن نفسه اراه الله تعالى برهانا على انه ان اقدم على ما هم به اهلكه
اهلها وقتلوه وانه تدعي عليه المراودة على القبيح وتنسب اليه انه دعاها الى نفسه و
ضربها لاجل امتناعها منه فاخبر تعالى انه صرف بالبرهان عنه السوء والفحشاء
اللذين هما القتل والمكروه او ظن القبيح واعتقاده فيه والثاني ان يحمل هذا
الكلام على التقديم والتاخير ولقد همت به ولولا ان راى برهان ربه
هم بها وهذا يجري مجرى قولهم قد كنت هلكت لولا ان تداركتك وهذا مستبعد

الزجاج

الزجاج هذا الجواب من وجهين احدهما انه لا يجوز تقديم جواب لولا و
الثاني ان جوابه يكون باللام كقوله فلولا انه كان من المسبحين للبث في بطنه
والجواب لا نسلم انه لا يجوز التقديم والدليل عليه قوله تعالى ان كادت لتبدي
به لولا ان ربطنا على قلبها فلو لم يحمل المتقدم على لولا جوابا لكان جوابها
محذوفا واذا وقع التعارض بين ان يكون جوابها محذوفا وبين ان يكون جوابها
مقدما عليها فلا شك ان التقديم اولى لا يقال فاي فائدة في قوله وهم بها لولا
ان راى برهان ربه اذ لم يحصل هذا الهم لانا نقول الفائدة فيه الاخبار عن
ان ترك الهم لم يكن لعدم حصول الرغبة في النساء لكنه ترك ذلك لدفع الرغبة القبائح
لامر الله تعالى وطلبا للثواب الشبهة الثالثة قول يوسف عليه السلم وما ابرئ
نفسي ان النفس لامارة بالسوء والجواب المراد الدعاء والميل لا الاقدام
على المعصية الشبهة الرابعة ان حبس يوسف في السجن كان معصية فلم قال
يوسف رب السجن احب الي مما يدعونني اليه ومحبة المعصية معصية و
الجواب انه عليه السلم لم يقل اني احب هذا الحبس بل قال لما وقع التعارض بين
الفاحشة وبين هذا الحبس فهذا الحبس اولى احب الي الشبهة الخامسة لم جعل السقاية
في رحل اخيه والجواب الغرض منه التسبب الى ان تحبس اخوه عنده ويجوز ان
يكون ذلك بامر الله تعالى وروي انه عليه السلم اعلم اخاه بذلك ليجعله طريقا الى
حبسه عنده وعلى هذا الوجه لا يكون ذلك سببا لادخال الغم في قلب اخيه فاما
نداء المنادي بانهم سارقون ففيه وجوه الاول لعل ذلك النداء ما كان بامره بل
نادى بذلك واحد من القوم لما فقدوا الصواع الثاني هب انه كان بامره لكنه
لم يناد بانكم سرقتم الصواع بل نادى بانكم سارقون ولعل المراد انهم سرقوا
يوسف من ابيه الثالث لعل المراد من الكلام الاستفهام وان كان ظاهره الخبر

والمعنى انكم لسارقون فاسقط الف الاستفهام كما في قوله تعالى هذا ربي
الشبهة السادسة لم يعلم اباه بخبره حتى يزول غمه والجواب لعل الله تعالى نهاه
عن ذلك تشديدا للامر على يعقوب الشبهة السابعة قوله ورفع ابويه على
العرش وخروا له سجدا كيف رضي بان يسجدوا له وذلك محذور من وجهين
الاول ان السجود لغير الله لا يجوز والثاني ان استخدام الابوين لا يجوز و
الجواب المعنى خروا لاجله سجدا لله تعالى فان من فقد ولده ثم وجده فانه يسجد لله
تعالى شكرا لنعمة الوجدان لا يقال هذا التاويل مفسد بقوله تعالى يا ابت
هذا تاويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا وتلك الرؤيا هي قوله اني رايت
احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين لانا نقول الا تمام ما ذكرتم فان
تاويل رؤياه وبلوغه الى ارفع المنازل فلما راى ابويه على اشرف الاحوال في
الدارين كان ذلك مصدقا للرؤيا المتقدمة القصة السابعة قصة ايوب عم
وهي انه تعالى حكى عنه انه قال اني مسني الشيطان بنصب وعذاب والعذاب
لا يكون الا جزاء كالعقاب وهذا يدل على تقدم الذنب والجواب انه تعالى
مدحه في آخر الاية بقوله انا وجدناه صابرا نعم العبد انه اواب واذا كان آخر
الاية مدحا امتنع ان يكون اول الاية ذما فثبت ان المراد من العذاب تلك
الوساوس الموحشة التي كانت يلقيها الشيطان في قلبه والله اعلم القصة
الثامنة قصة شعيب عليه السلام فانه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا لنخرجنك
يا شعيب والذين امنوا معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا قال اولو كنا كارهين
قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها وهذا اعتراف
من شعيب عليه السلام بانه تعالى خلصه عن ملتهم التي هي الكفر وايضا امتنع من العود
الى تلك الملة وهذا يدل على انه كان فيها والجواب يحتمل ان تلك الملة كانت حقة

١٨٥ وان شعيبا كان عليها ثم انه تعالى نسخها بشريعة شعيب عليه السلام ثم ان القوم كانوا
يطالبون شعيبا بان يعود اليها القصة التاسعة قصة موسى عليه السلام و
فيها شبهات الشبهة الاولى التمسك بقوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه
فنقول ان ذلك القبطي اما ان يقال انه كان مستحق القتل او ما كان كذلك فان كان
الاول فلم قال موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان ولم قال رب اني ظلمت نفسي
فاغفر لي ولم قال فعلتها اذا وانا من الضالين وان لم يكن مستحق القتل كان
ذلك ذنبا ومعصية والجواب هذه الواقعة كانت قبل النبوة وايضا لعله قتله
خطأ والاستغفار عن الخطأ حسن ومندوب اليه الشبهة الثانية قال تعالى
ان ائت القوم الظالمين فلم قال موسى اني اخاف ان يكذبون ويضيق صدري
ولا ينطلق لساني وهذا استعفاء من الرسالة والجواب ليس هذا استعفاء
من الرسالة ولكنه طلب من الله تعالى ان يضم اخاه اليه في الرسالة ليكون معينا
له على مهمات الرسالة الشبهة الثالثة لم قال موسى القوا ما انتم ملقون اذن لهم
في اظهار السحر والجواب كان ذلك الامر مشروطا والتقدير القوا ما انتم ملقون
ان كنتم محقين كما في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ان كنتم صادقين الشبهة
الرابعة فاوجس في نفسه خيفة موسى وهذا يقتضي كونه شاكا فيما اتى به و
الجواب لعله انما خاف لانه راى من قوة التلبيس ما اشفق عنده من بقاء
تلك الشبهات في قلوب بعض الجهال فآمنه الله تعالى منه وبين ان حجته تفضح القوم
وهو المراد بقوله لا تخف انك انت الاعلى الشبهة الخامسة قوله تعالى والقى
الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه فنقول ان صدر عن هرون ذنب حتى استحق
ذلك التاديب مع ان هرون كان رسولا من عند الله فقد صدر الذنب من الرسول
وان لم يصدر عنه ذنب كان ذلك الايلام من موسى في حقه ذنبا فعلى التقديرين

يلزم صدور الذنب عن النبي وايضا قال هرون لموسى لا تاخذ بلحيتي ولا براسي فان كان فعل موسى صوابا كان منع هرون عنه خطأ وان كان فعل موسى خطأ فقد حصل المطلوب والجواب ان بني اسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى عليه السلام حتى ان هرون غاب عنهم غيبة فقالوا لموسى انت قتلته فلما وعد الله موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر وكتب له في الالواح من كل شيء ثم رجع موسى فراى في قومه ما راى فاخذ براس اخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى عليه السلام لا تاخذ بلحيتي ولا براسي لئلا يظن القوم بك انك تريد ان تضربني وتؤذيني الشبهة السادسة قصة موسى والخضر عليهما السلام واما موسى فعلى كلامه سؤالان الاول ان موسى ع قال للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا وذلك الفعل ما كان منكرا فكان كلام موسى خطأ والجواب من ثلثة اوجه احدها ان المراد من قوله لقد جئت شيئا نكرا هو انه ظاهره كان منكرا بمعنى ان من نظر الى ظاهر الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم بانها شيء منكر والثاني انا نضمر حرف الشرط والتقدير ان كنت قتلته ظلما فقد جئت شيئا نكرا والثالث المراد من النكر العجب فان من راى شيئا عجيبا جدا فقد يقول هذا شيء منكر السؤال الثاني قال موسى عليه السلام اقتلت نفسا زكية وتلك النفس كانت زكية والجواب ان موسى عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستفهام لا على وجه الاخبار وايضا جرى الكلام على الظاهر وهو جائز لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر اما السؤال على كلام الخضر عليه السلام فهو انه قال فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا فكيف استباح دم الغلام لاجل الخشية مع ان الخشية لا تفيد علما ولا ظنا والجواب لعل الله تعالى امر بقتل ذلك الشخص فلذلك قتله القصة العاشرة قصة داود عليه السلام وهي قوله تعالى وهل اتاك نبا الخصم واعلم انه تعالى ذكر فيما قبل هذه القصة وفيما بعدها ما ينفي

187 دلالتها على العصمة اما ما قبل القصة فمن وجوه الاول قوله تعالى واذكر عبدنا داود ذا الايد انه اواب والايد هو القوة ولا شك ان المراد هو القوة في الدين والقوة في الدنيا كانت حاصلة في ملوك الكفار وما استحقوا بها مدحا انما الذي يكون سببا لاستحقاق المدح هو القوة في الدين ولا معنى للقوة في الدين الا العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المحظورات فكيف يليق بهذا الوصف من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل والثاني انه تعالى وصفه بكونه اوابا والاواب هو الرجاع والرجاع الى ذكر الله تعالى كيف يعقل فيه ان يكون مواظبا على اعظم الكبائر والثالث انه تعالى قال انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق والطير محشورة كل له اواب افترى انه تعالى سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا وقيل انه كان محرما عليه صيد كل شيء افترى ان الطيور كانت آمنة منه والمؤمن ما كان ينجو منه في روحه ومنكوحته والرابع قوله تعالى وشددنا ملكه ومحال ان يكون المراد منه تشديد ملكه بالمال والعسكر مع كونه حراما من طريق الدين لان ذلك من صفات الملوك الكفرة لا من صفات الانبياء والرسل عليهم السلام والخامس قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يجوز ان يقول الله تعالى آتيناه الحكمة مع اصراره على ما يستنكف منه اخبث الشطار من مزاحمة اصحابه في الروح وفي المنكوح واما الذي بعد القصة فامور احدها قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض وهذا من اجل المدائح واعظم المناصب فلو توسط بين اول القصة وفيها تلك المدائح وبين آخرها وفيها هذا المدح ذكر المعصية لجرى مجرى قول من يقول فلان عظيم الدرجة في الدين عالي المرتبة في طاعة الله تعالى يقتل ويزني ويلوط ويسرق وقد جعله الله تعالى خليفة وامر اكابر الانبياء بالاقتداء به

فلما لم يكن هذا الكلام لائقا باحد من العقلاء فهو بان لا يكون لائقا
بكلام رب العالمين اولى والثاني ان قوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض
رتب على ذكر تلك القصة وذلك يشعر بان الموجب لهذه الخلافة بسبب هذه
القصة لان اصحاب اصول الفقه يقولون ترتيب الحكم على الفعل يشعر بتعليل ذلك
الحكم بذلك الفعل وهذا يقتضي ان الله تعالى انما فوض اليه خلافة في الارض
لاجل انه اقدم على الزنا والقتل وذلك لا يقوله عاقل الثالث ان داود عليه السلام
قال وان كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض الا الذين امنوا وعملوا الصالحات
فاستثنى الذين امنوا وعملوا الصالحات عن هذا الحكم فلو كان الفاعل لذلك البغي
هو داود عليه السلام لكان قد حكم على نفسه بعدم الايمان والرابع ان قوله تعالى وان له
عندنا لزلفى وحسن مآب لا يلائم الفسق والقتل فثبت بما ذكرنا ان اول هذه القصة
وآخرها يشهدان بان هذه القصة كاذبة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ثم ان
اهل التحقيق ذكروا وجوها كثيرة في تاويل الاية الاول ان قوله تعالى وهل اتاك نبأ
الخصم حكاية عن جماعة تسوروا قصره قاصدين قتله او الاساءة اليه في اهله او ماله
فتسوروا قصره في وقت ظنوا انه غافل فلما رآهم داود عليه السلام خافهم لما تقرر في
العرف انه لا يتسور احد بغير اذن من غير امر الا لقصد السوء من قتل النفس او سرقة
المال خصوصا اذا كان صاحب الدار شخصا معظما فلما راوه مستيقظا انتقض
عليهم تدبيرهم وخافوا فاخترع بعضهم عند ذلك الخوف خصومة لا اصل لها وزعموا
انهم انما قصدوه لاجلها دون ما توهمه فقالوا خصمان بغى بعضنا على بعض ثم
ادعى احدهما على الاخر ما لا اصل له ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة
قال داود لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه واعلم ان حمل الاية على ما ذكرناه
حمل الكلام على ظاهره اما حملها على القصة المشهورة فانه يقتضي العدول عن الظاهر

من

من وجوه الاول ان الملائكة لما قالوا خصمان بغى بعضنا على بعض كان هذا كذبا
لانه لم يبغ احد من الملائكة على الاخر واسناد الكذب الى اللصوص اولى من اسناده
الى الملائكة الثاني ان قوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة هذا
ايضا كذب والقوم يحملون النعاج على النسوان وهو عدول عن الظاهر واما على قولنا
فقد نسبنا هذا الكذب الى اللصوص وهو اولى من نسبته الى الملائكة وبالجملة
فليس في الاية لفظ يشهد لصحة ما ذكروه من القصة الا ثلثة الفاظ احدها قوله
وظن داود انما فتناه وذلك لان لفظ الفتنة يوهم الابتلاء وثانيها قوله فاستغفر ربه
وذلك يوهم صدور الذنب عنه وثالثها قوله تعالى فغفرنا له ذلك واعلم ان شيئا من
ذلك لا يدل على قولهم اما قوله وظن داود انما فتناه فالمعنى امتحناه واختبرناه
من انه لما اساء الظن بهم هل يعاجلهم بالعقوبة ام لا ثم انه عليه السلام مع كمال سلطنته
وقوة مملكته لم يعاجلهم بالعقوبة ولم ينتقم منهم ولم يضربهم وكان ذلك سببا لازدياد
منصبه في الحكم والدين واما قوله فاستغفر ربه فليس في الاية ان ذلك الاستغفار
لنفسه او لغيره الا انه تعالى حكى عن الملائكة انهم يستغفرون للذين امنوا
وقال اولاد يعقوب يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا وقال تعالى لمحمد عليه السلام واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات واذا كان كذلك احتمل ان يكون المراد ان القوم لما
اقدموا على ذلك الفعل المنكر لم يعاجلهم داود بالعقوبة بل اظهر الحلم وزاد على
ذلك حيث طلب من الله تعالى ان يعفو عنهم وان يغفر لهم واما قوله تعالى فغفرنا
له ذلك فيحتمل ان يكون المراد فغفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر
الذي اتى به اولئك المتسورون فهذا التاويل الذي ذكرناه ينطبق عليه لفظ
القران ولا يحتاج فيه الى اسناد الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان
ثم انه يليق به ان يذكر عقيبه قوله يا داود انا جعلناك خليفة في الارض لان

من بلغت رحمته وشفقته مع الرعية الى هذا الحد كان اللايق برحمة ارحم الراحمين
تفويض خلافة الارض اليه ويليق به ان يامر مجملا ثم عند تادبه من قومه بان يقتدي به
وهو قوله تعالى في اول الاية اصبر على ما يقولون واذكر عبدنا داود ذا الايد ومن
طلب الحق وانصف علم ان ما ذكرناه هو الحق الصريح الوجه الثاني لعل الاستغفار
انما كان لان القوم لما تسوروا داره ظن بهم انهم قصدوا قتله ثم انه لما لم يظهر الا
ما زال الدالة على ان ذلك الظن حق ندم على ذلك الظن فكان الاستغفار بسببه الوجه الثالث
انه عليه السلم لما هضم نفسه ولم يوذيهم ولم ينتقم منهم مع القدرة التامة دخله شيء من
العجب بسبب كمال حلمه وكان الاستغفار منه لان العجب من المهلكات فهذا قول
من يقول لا دلالة في الاية على اتيانه عليه السلم بشيء من الزلات وهو الحق عندي اما
من سلم دلالة الاية على الصغيرة فلهم فيها وجوه احدها انه عليه السلم كان عالما
بحسن امراة اوريا فلما سمع انه قتل اوريا قل غمه لميل طبعه الى نكاح زوجته فعوتب
عليه وثانيها ان اهل زمان داود عليه السلم كان يسئل بعضهم بعضا ان ينزل عن امراته
ليتزوج بها اذا اعجبته وكان ذلك جايزا فيما بينهم فاتفق ان عين داود عليه السلم وقعت
على امراة اوريا فاحسنها فساله النزول عنها فاستحيى ان يرد ففعل فتزوجها وهي
ام سليمان عليه السلم فقيل له انك مع ارتفاع قدرك وكثرة نسائك ما كان يليق بك ان
تسئل رجلا ليس له الا امراة واحدة ان تنزل عنها بل كان الواجب عليك قهر النفس
وثالثها ان اوريا خطبها ثم خطبها داود عليه السلم واهلها اختاروا داود فكان ذنبه
ان خطب على خطبة اخيه مع كثرة نسائه ورابعها ان داود عليه السلم كان مشتغلا
بعبادته فاتاه رجل وامراة حاكمان فنظر الى المراة ليعرفها بعينها ليحكم لها او عليها
وذلك نظر مباح فمالت نفسه اليها ففصل بينهما وعاد الى عبادته واستولى عليه الفكر في
امرها وصار ذلك مانعا له من الاشتغال بنوافله فعوتب وخامسها ان الصغيرة منه

انما حصلت بسبب العجلة في الحكم قبل التثبت وهو قوله تعالى حكاية عنه لقد ١٨٨
ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه بل كان الواجب عليه سمع الدعوى من احد
الخصمين ان يسال الاخر عما عنده فيها ومن قال بهذا الوجه قال ان الخوف الذي
حصل بسبب دخولهما عليه في غير الوقت اللايق بالدخول عليه انساه التثبت
والتحفظ القصة الحادية عشرة قصة داود مع سليمان عليهما السلم قال تعالى
وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الى قوله ففهمناها سليمن قالوا فلو كان
داود مصيبا في حكمه لما خص الله تعالى سليمان بقوله ففهمناها سليمان والجواب
ان تخصيص سليمن بالذكر لا يدل على ان داود كان بخلافه فان دليل الخطاب في
اللقب لا يفيد ذلك بالاجماع ثم نقول لهذا التخصيص فائدتان الاولى ان داود عم
كان عالما بحكم تلك الواقعة متوقفا لاجل تعارض الامارات وسليمن لم يكن كذلك
الثانية ان داود عليه السلم كان عالما بحكم تلك المسئلة لكنه ما صرح به امتحانا لولده سليمن
عليه السلم رجاء ان يفتي به فكان تخصيص الله تعالى سليمن بالذكر لاجل ان يفرح
داود بذلك او لاجل ان يشتهر سليمن فيما بين الناس بالعلم كما كان داود مشهورا به
وانما اعرض عن ذكر داود لانه كان مشهورا بالعلم والاهتداء الى كيفية الفتوى
والحكم فما كان محتاجا الى ذكره ههنا بهذا الوصف القصة الثانية عشرة
قصة سليمن عليه السلم وفيها شبهات الشبهة الاولى تمسكوا بقوله تعالى اذ عرض عليه
بالعشي الصافنات الجياد قالوا ظاهر الاية يدل على اشتغاله بالصافنات
الجياد الهاه عن ذكر الله تعالى حتى روي ان الصلوة فاتته والجواب انا نذكر
تفسير الاية ثم نجيب عن هذه الشبهة فنقول ان سليمن عليه السلم كان يقول عند عرض
الصافنات الجياد عليه اني احببت حب الخير ومعناه ان الانسان قد يحب شيئا
ولكن لا يحب ان يحبه فاما اذا احبه واحب ان يحبه فذاك هو المبالغة في المحبة ثم

١٨٨

قال عن ذكر ربي اي هذه المحبة الشديدة انما حصلت بسبب ذكر ربي وعن امره

لا عن الهوى والشهوة واما الضمير في قوله تعالى توارت بالحجاب وفي قوله ردوها

على فيحتمل ان يكون عائدا الى الشمس لانه جرى ذكر ما له تعلق بها وهو العشي و

يحتمل ان يكون عائدا الى الصافنات وهذا اولى من وجوه احدها ان الصافنات

مذكورة صريحا والثاني ان الصافنات اقرب في الذكر من لفظ العشي ثم ههنا

احتمالات اربع واحدها ان يعود الضميران معا الى الصافنات حتى كانه قيل

حتى توارت بالحجاب ردوا الصافنات الي وثانيها ان يعود الضميران الى الشمس كانه

قيل حتى توارت الشمس بالحجاب ردوا الشمس الي قيل انه عليه السلام لما فاتته الصلوة

سال الله تعالى ان يرد الشمس وهذا بعيد لوجوه احدها ان قوله ردوها خطاب

جمع فصرفها الى الاقوام الذين كانوا يردون الخيل اليه اولى من صرفها الى الله تعالى

وثانيها ان الانبياء عليهم السلام لا يخاطبون الله تعالى بمثل هذا الخطاب وثالثها

ان عند صدور الذنب عن الانسان كيف يليق به ان يخاطب ربه بمثل هذا

الخطاب ورابعها ان رد الشمس من اعظم المعجزات فكيف يليق بالرسول العاقل

ان يلتمس من ربه اعظم المعجزات عند اقدامه على اعظم الذنوب وهو ترك الصلوة

بمثل هذه العبارة التي لا تستعمل ولا تذكر الا مع العبيد واراذل الخدم فعلمنا

ان هذا الاحتمال وهو يعود هذين الضميرين الى الشمس ساقط والاحتمال الثالث

ان يعود الضمير الاول الى الشمس والثاني الى الصافنات وهو قول الاكثرين

كانه قيل توارت الشمس بالحجاب ردوا الصافنات وهذا بعيد لانهما ضميران

وردا في موضع واحد فتفريقهما خلاف الاصل والرابع ان يعود الضمير الاول

الى الصافنات والثاني الى الشمس وهذا لم يقل به احد ثم قال تعالى فطفق

مسحا بالسوق والاعناق اي فجعل يمسح سوقها واعناقها مسحا وقال الاكثرون

المعنى

١٨٩

المعنى انه عليه السلام كان يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها وهذا بعيد

لانه لو كان المسح بالسوق والاعناق هو القطع لكان القائل اذا قال مسحت

راس فلان فهم منه انه قطعها ولكان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم

يفيد القطع بلى لو قيل مسح راسه بالسيف فربما فهم منه ضرب العنق فاما اذا

لم يذكر السيف لم يفهم منه القطع البتة فاذا عرفت تفسير الاية فنقول ان رباط

الخيل كان مندوبا اليه في دينهم كما في ديننا فجلس سليمان عليه السلام ليعرض عليه الخيل

ثم بين ان ذلك ليس بسبب حب الدنيا بل لان الله تعالى امره بذلك ثم امر باعداءها

حتى توارت بالحجاب اي حتى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ

يمسح سوقها واعناقها اما لاجل تشريفها واظهار شدة رحمته عليها او اظهارا

لكونها من اعظم الاعوان في دفع العدو او لانه اراد ان يظهر من نفسه انه في ضبط

مصالح دينه ودنياه بحيث يتكفلها بنفسه ولا يفوضها الى احد او لانه كان

اعلم باحوال الخيل من غيره فكان يمتحنها ويمسحها ليعلم حالها في الصحة والسقم

فهذا الذي ذكرناه كلام ينطبق عليه لفظ القرآن وفيه تعظيم احوال الانبياء عليهم السلام

فكان اولى مما يكون بالضد من ذلك الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى ولقد فتنا

سليمان والقينا على كرسيه جسدا او الجواب اما قوله ولقد فتنا سليمن فالمعنى امتحناه

واما قوله والقينا على كرسيه جسدا ففيه وجوه احدها ان النبي عليه السلام قال ان سليمان عم

قال اطوف الليلة على مائة امرأة فتلد كل امرأة غلاما يقاتل في سبيل الله تعالى فطاف

ولم تحبل الا امرأة واحدة ثم ولدت نصف غلام فجاءت به القابلة والقته على

كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله لكان كما قال فكان الابتلاء لاجل ترك

الاستثناء وثانيها انه تعالى امتحنه بمرض شديد فصار جسدا الا حراك له مشرفا

على الموت كما يقال لحم على وضم وجسد بلا روح على معنى شدة الضعف والتقدير

والقبا حسن على كريته فحذف الهاء للمبالغة وثالثها ولد لسليمان
ولد فخاف ان يهلكه الشيطان فامر السحاب بحمله وامر الريح ان تحمل له
غذاء فمات الولد والقي ميتا على سريره واما فعل الله تعالى ذلك لانه
خاف الشيطان واما الحكاية التي يرويها الحشوية فكان [illegible]
مراعيها الشبهة الثالثة قول سليمن عليه السلم هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من
بعدي وهذا [illegible] والجواب من وجوه احدها ان معجزة كل نبي ان
يكون من جنس ما يفتخر به اهل ذلك الزمان ولما كانت منافسة اهل زمانه
بالمال والجاه لا جرم طلب مملكة فائقة على [illegible] ليكون مملكته معجزة
له وثانيها انه عليه السلم لما مرض ورجع الى الصحة عرف ان خيرات الدنيا منتقلة
عنه الى غيره بسبب الارث فسال ربه ملكا لا يمكن ان ينتقل منه الى غيره وذلك
تلك الدين فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان ينتقل
عني الى غيري وثالثها من الناس من يقول الاحتراز عن لذات الدنيا مع
القدرة عليه عسر فكان سليمان عليه السلم هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من
بعدي حتى اني مع ذلك الملك العظيم في الدنيا اشتغل بطاعتك بحيث لا
التفت البتة الى ذلك الملك لتعلم الناس ان ملك الدنيا لا يمنع من خدمة
المولى القصة الثالثة عشرة قصة يونس عليه السلم قال تعالى وذا النون اذ
ذهب مغاضبا الاية واحتجوا عليه بوجوه احدها ان ذلك الغضب اما على الله تعالى
او على قوم امر الله تعالى بدعائهم الى الايمان وعلى التقديرين فذلك الغضب
ذنب عظيم وثانيها قوله فظن ان لن نقدر عليه والشك في قدرة الله تعالى كفر
وثالثها قال سبحانك اني كنت من الظالمين وهذا اعتراف بالذنب ورابعها
انه تعالى قال ولا تكن كصاحب الحوت نهى محمدا عن مثل فعل يونس فدل

ذلك

١٩٠ ذلك على ان فعل يونس كان ذنبا والجواب قال بعضهم هذه الواقعة كانت
قبل النبوة لانه تعالى قال بعد واقعة الحوت فارسلناه الى مائة الف او يزيدون
وقيل اشكال لانه تعالى قال وان يونس لمن المرسلين اذ ابق الى الفلك المشحون
وهذا يدل على انه كان في ذلك الوقت رسولا اذ ثبت ان هذه الواقعة
كانت بعد النبوة فنقول الحق عندنا انه كان على قوم من الكفار واما قوله فظن
ان لن نقدر عليه فالمعنى لن نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه
يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله واما
قوله اني كنت من الظالمين اي في ترك الافضل واما قوله تعالى ولا تكن كصاحب
الحوت فيحتمل ان يكون المراد ان صاحب الحوت لم يقو على الصبر على تلك المحنة
التي ابتلاه الله تعالى بها ولو صبر لكان افضل فاراد الله تعالى ان يحصل لمحمد
عليه السلم افضل المنازل ولهذا قال ولا تكن كصاحب الحوت القصة
الرابعة عشرة قصة لوط عليه السلم قال الله تعالى حاكيا عنه هؤلاء بناتي
هن اطهر لكم قالوا عرض بالفاحشة مع بناته وهذه كبيرة دالة على سقوط
النفس والجواب قال اهل اللغة يكفي في حصول الاضافة ادنى سبب فقوله
بناتي اي البنات اللواتي هن لي بحكم المتابعة وقبول الدين ولم يجوز لهم
الفجور بهن بل كان غرضه ترجيح الشواذ على الغلمان القصة الخامسة عشرة
قصة زكريا عليه السلم قالوا انه تضرع الى الله تعالى في طلب الولد فلما بشره
الله تعالى باجابة الدعاء اخذ يتعجب ويقول انى يكون لي غلام وقد
بلغني الكبر وامراتي عاقر قالوا وهذا شك في قدرة الله تعالى والجواب
انه عليه السلم لما بشر بالولد حال انقطاع رجائه عن الولد عظم سروره بذلك
ومن عظم سروره بالشيء ربما يسال عن الكيفية ليسمع تلك البشارة مرة اخرى

فزاد سروره بهاديا كدعليه بحصول مقصوده القصة السادسة عشرة قصة
عيسى عليه السلام وفيها شبهتان الشبهة الاولى تمسكوا بقوله تعالى واذ قال الله
يا عيسى ابن مريم انت قلت للناس اتخذونى وامى الهين والاستدلال بها من
وجوه احدها ان عيسى عليه السلام ان كان قد قال هذا الكلام فقد اتى بالذنب
العظيم وان لم يقل فهذا الاستفهام عبث وثانيها ان النفس هى الجسد فقوله
ولا اعلم ما فى نفسك يوهم اثبات الجسمية لله تعالى وثالثها ان كلمة فى للظرفية
وهى لا يعقل الا فى الاجسام والجواب عن الاول انه عليه السلام ما قال ذلك و
فائدة هذا الاستفهام تقريع من قال هذا القول من النصارى كما قيل اياك
اعنى فاسمعى يا جارة وعن الثانى ان النفس فى اللغة بمعنى الذات وعن الثالث
ان المراد من لفظ فى حلول الصفة فى الموصوف الشبهة الثانية قوله ان تعذبهم
فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم كيف جاز هذا القول مع علمه
بان الله تعالى لا يغفر الكافر والجواب المقصود من هذا الكلام تفويض الامر
بالكلية الى الله تعالى القصة السابعة عشرة قصة نبينا محمد صلعم و
فيها شبهات ٢ قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى والجواب انه معارض بقوله الشبهة الاولى صح
تعالى ما ضل صاحبكم وما غوى والتوفيق ان يحمل هذا على نفى الضلال فى
الدين وذلك على الضلال فى امور الدنيا او فى طريق مكة او فى مخالطة الناس
الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى
الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته يروى انه عليه السلام لما راى اعراض قومه
عنه شق عليه ذلك وتمنى ان ياتيه من الله تعالى ما يتقرب به الى قومه فانزل الله تعالى
عليه سورة والنجم فقراها رسول الله صلعم حتى بلغ الى قوله افرايتم اللات والعزى
ومنوة الثالثة الاخرى القى الشيطان على لسانه تلك الغرانيق العلى منها

الشفاعة

الشفاعة ترتجى فلما سمعت قريش ذلك فرحوا وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر 191
فلما امسى رسول الله صلعم جاءه جبرئيل عليه السلام وقال تلوت على الناس ما لم آتك
به فحزن لذلك رسول الله صلعم وخاف من الله تعالى خوفا شديدا فنزل قوله تعالى
وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته والجواب
انا قد ذكرنا فى تفسير الكبير كل الوجوه المذكورة فى هذه الاية ويرجع حاصل الكلام
الى ان الامنية يمكن تفسيرها بالقراءة وبالعزيمة فان فسرناها بالقراءة فله وجهان
احدهما ان تلك الغرانيق هم الملائكة وقد كان ذلك قرآنا منزلا فى وصف الملائكة
فلما توهم المشركون ان الله تعالى يريد به آلهتهم نسخ الله تلاوته الثانى ان يكون
المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار كانه قال اشفاعتهم ترتجى اما ان فسرناها
بالخاطر وتمنى القلب كان المعنى ان النبى عم كلما تمنى ما كان يتمناه من الامور وسوس
الشيطان اليه بالباطل ويدعوه الى ما لا ينبغى ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه
الى ترك الالتفات الى وسوسته الشبهة الثالثة تمسكوا بقوله تعالى واذ تقول
للذى انعم الله عليه وانعمت عليه والجواب من وجوه احدها ان الله تعالى لما
اراد نسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء اوحى اليه ان زيدا يطلق
زوجته فاذا طلقها فتزوج انت بها فلما حضر زيد ليطلقها اشفق رسول الله صلعم
من انه لو طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعن المنافقين فيه فقال له
امسك عليك زوجك واخفى فى نفسه عزمه على نكاحها بعد ان يطلقها زيد
وهذا التاويل هو المطابق لقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم الاية وثانيها ان زيدا لما خاصم
زوجته زينب وهى ابنة عمة رسول الله صلعم واشرف على طلاقها اضمر رسول الله صلعم
انه ان طلقها زيد يتزوج بها لانها كانت ابنة عمته وكان يحب ضمها الى نفسه كما يجب

احدنا ضم قرابته اليه حتى لا ينالهم ضرر الا انه عليه السلم ما اظهر ذلك اتقاء من ألسنة
المنافقين فالله تعالى عاتبه على التفات قلبه الى الناس فقال وتخشى الناس
والله احق ان تخشه وثالثها ان زينب طمعت في اول امرها ان يتزوج بها رسول الله
فلما خطبها الرسول عليه السلم لزيد شق ذلك عليها وعلى ابيها وامها حتى نزل قوله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الآية
فعند ذلك انقادوا كرها فلما دخل عليها زيد لم تساعده ونشزت عنه لاستحكام
طمعها في الرسول عم واستحقارها زيدا فشكاها زيد الى رسول الله عم فلانه
لو ذكر ذلك لزيد لتنغصت عليه تلك النعمة ولقال المنافقون انه انما قال ذلك طمعا
في تلك المرأة فهذه الوجوه الثلاثة صالحة لتاويل الآية فاما الذي يقال انه عم عشقها
فهو من باب الاحاد والاولى تنزيه منصب النبوة عنه ثم بتقدير الصحة فلا معصية
فيه لان ميل القلب غير مقدور عليه ثم من هؤلاء من قال انه عليه السلم لما رآها وحرمت
على زوجها وهذا باطل والا لكان امر زيد بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها
بكونها زوجة له في قوله امسك عليك زوجك كذبا ومنهم من قال انها ما حرمت
على زوجها ولكن وجب على الزوج تطليقها والنزول عنها قالوا وهذا التكليف
حصل فيه ابتلاء الزوج وابتلاء الرسول اما ابتلاء الزوج فلان تكليف النزول
عن الزوجة طلبا لمرضاة الله تعالى فيه تشديد له واما ابتلاء الرسول عم
فلانه اذا لم يحفظ نظره وربما وقع نظره على من يميل اليها لان حصول الميل بعد
الرؤية ليس باختياره ثم يجب ان يخبر الزوج بانه يجب عليه تطليقها فان اخبر
بذلك تعرض لسوء المقالة وان لم يخبره بذلك صار خائنا في الوحي فلاجل
الاحتراز عن هذين الضررين العظيمين كان رسول الله صم يبالغ في حفظ النظر
وذلك من اشق التكاليف الشبهة الرابعة تمسكوا بقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له

اسرى

١٩٢ اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم والجواب ان هذا
العتاب وقع على ترك الافضل لانه كان الافضل والاولى في ذلك الوقت
الاثخان وترك الفدا قطعا للاطماع ولولا ان ذلك من باب الاولى والافضل
لما فوض ذلك رسول الله عم الى اصحابه اما قوله تريدون عرض الدنيا فهو خطاب
جمع فينصرف ذلك الى القوم الذين رغبوا في المال واما قوله لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فمعناه لولا انه سبق تحليل الغنائم لعذبتكم
بسبب اخذكم هذا الفداء الشبهة الخامسة قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت
لهم والعفو يدل على تقدم الذنب والجواب ان هذه الآية لا يمكن اجراؤها
على ظاهرها لانه تعالى عفا ثم عاتب وهذا غير ممكن فعلمنا ان المراد منه التلطف
في الخطاب كما يقال ارايت يرحمك الله ويغفر الله لك وان لم يكن هناك ذنب وايضا
وهذا من باب التدبير في الحروب وترك الافضل فيه قد يوبخ الشبهة السادسة
قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك والجواب انه محمول على
الوزر الذي كان قبل النبوة وعلى ترك الافضل وايضا الوزر هو الثقل قال الله
تعالى حتى تضع الحرب اوزارها اي اثقالها وانما سمي الذنب بالوزر لانه يثقل
فاعله اذا ثبت هذا فنحن نحمل الآية على انه عليه السلم كان في غم شديد بسبب اصرار
قومه على الشرك وبسبب انه عليه السلم واصحابه كانوا مستضعفين فيما بينهم فلما
اعلى الله كلمته وشد ازره فقد وضع عنه وزره ويتقوى هذا التاويل بقوله تعالى
ورفعنا لك ذكرك وبقوله ان مع العسر يسرا فان العسر عبارة عن الشدائد و
الغموم واليسر عبارة عن زوالها الشبهة السابعة قوله تعالى ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك والجواب من وجوه احدها انه محمول على ما قبل النبوة او على

ترك الافضل كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وثانيها المراد ما تقدم
من ذنب امتك فان الرجل المعتبر اذا احسن بعض خواصه او اساء فانه يقال
له انت فعلت ذلك وان لم يكن هو الفاعل لذلك الفعل وثالثها الذنب مصدر و
يجوز اضافته الى الفاعل والمفعول فالمراد ليغفر لاجلك ولاجل بركتك
ما تقدم من ذنبهم في حقك وما تاخر ويقرب منه قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم
وانت فيهم الشبهة الثامنة قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب
يحمل هذا العتاب على ترك الافضل الشبهة التاسعة ولا تطرد الذين
يدعون ربهم بالغداة والعشي والجواب ليس في الظاهر انه طردهم وانما فيه النهي
عن طردهم وحكمة هذا النهي ان جمعا من الكفار طلبوا منه طرد الفقراء فالله
تعالى انزل هذه الاية ليكون حجة له في الامتناع عن قبول قولهم الشبهة
العاشرة قوله تعالى لقد تاب الله على النبي والتوبة مسبوقة بالذنب والجواب
انه محمول على ترك الافضل الشبهة الحادية عشرة قوله تعالى واستغفر لذنبك
وفي الحديث واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة والجواب انه
محمول على ترك الافضل او يكون على التقدير والمعنى اذا اذنبت فاستغفر
كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ولا يريد به انهم كانوا
مذنبون وانما المراد بعثهم على التوبة اذا اذنبوا الشبهة الثانية عشرة قوله تعالى
لم تحرم ما احل الله لك ظاهره مشعر بان فعل ما لا يجوز والجواب تحريم ما احل الله
ليس بذنب بدليل الطلاق والعتاق واما العتاب فانما ورد على انه فعل ذلك
لابتغاء مرضات النسوان الشبهة الثالثة عشرة يا ايها النبي اتق الله يا
ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته ولو
لم يوجد منه فعل المحظور والاخلال بالواجب لم يكن لهذا الامر والنهي فائدة

والجواب

193 والجواب ان احد اسباب العصمة هو الامر والنهي فوجودهما لا تخل بالعصمة
بل توارد هما على الرسول مقرونا بالترغيب والترهيب من اقوى اسباب العصمة — تواردهما ظ
الشبهة الرابعة عشرة قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك والجواب من وجوه
احدها ان المراد منه امته روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال نزل القرآن بإياك
اعني فاسمعي يا جاره ومثله قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن فقوله فطلقوهن يدل على ان الخطاب مع غيره وثانيها ان المراد منه الشرك
الخفي وهو الالتفات الى غير الله تعالى وثالثها انه شرح الحال بتقدير الوقوع
كقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الشبهة الخامسة عشرة قوله تعالى
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله دل الاستثناء على وقوع النسيان في
الوحي والجواب النسيان محمول على الترك والمعنى لا تترك منها شيئا الا المنسوخ
الشبهة السادسة عشرة قوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل
الذين يقرؤن الكتاب من قبلك وايضا قال تعالى لقد جاءك الحق من ربك
فلا تكونن من الممترين قالوا وهذا يدل على انه عم كان شاكا فيما اوحي اليه والجواب
ان القضية الشرطية لا تفيد الا ترتيب الجزاء على الشرط فاما ان الشرط حاصل ام لا
فهذا لا تفيده الشرطية والفائدة في انه تعالى امره بالرجوع الى اهل الكتاب
من وجهين الاول ان نعت النبي عم كان مذكورا في التورية والانجيل فامره الله
تعالى بالرجوع اليهم في تعرف تلك العلامات ليصير يقينه اقوى والثاني انه تعم
امره ان يرجع اليهم في معرفة كيفية نبوة ساير الانبياء حتى يعرف انه اوتي مثل ما
اوتي ساير الانبياء من المعجزات هذه جملة الكلام في تاويل هذه الآيات
ولنختم هذه المسئلة بذكر آيتين تمسكوا بها في اثبات الذنب للانبياء عليهم السلام
على الاطلاق الاية الاولى قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم قالوا

هذه الاية تقتضي ثبوت الظلم لكل الناس فيوجب ثبوته للانبياء عليهم السلم
والجواب هذا معارض بقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين فلو كان النبي
ظالما لدخل تحت هذه الاية الاية الثانية قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على
غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا
ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم قالوا فلولا الخوف من ايقاع التخليط في
تبليغ الوحي من جهة الرسل لم يكن للاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة
والجواب يجوز ان يكون بعثة الملائكة مع الانبياء ليس لاجل الخوف من ان الانبياء
عليهم السلم يخافون ويغيرون ولكن لاجل ان يمنعوا الشياطين من ان يوقعوا تخليطا
في اثناء اداء الرسالة ولنقتصر على هذا القدر من الكلام في هذا الباب فان
الاستقصاء التام فيه مذكور في كتاب التفسير وبالله التوفيق المسئلة الثالثة
والثلثون في ان الانبياء افضل ام الملائكة عليهم الصلوة والسلام
مذهب اصحابنا والشيعة ان الانبياء عليهم السلم افضل من الملائكة وقالت
الفلاسفة والمعتزلة الملائكة السماوية افضل من البشر وهو اختيار القاضي
ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا واحتج القائلون بتفضيل
الانبياء بوجوه الحجة الاولى ان آدم عليه السلم كان مسجود الملائكة والمسجود افضل
من الساجد بيان الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم واذ
قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا
له ساجدين بيان الثاني ان السجود اعظم انواع الخدمة وامر الكامل بخدمة
الناقص لا يليق بالحكمة فان قيل لم لا يجوز ان يقال السجدة كانت لله وآدم
كان كالقبلة سلمنا ان السجدة كانت لآدم لكن لم لا يجوز ان يكون المراد من
السجدة التواضع والترحيب قال الشاعر بجمع تضل البلق في حجراته ترى

الاكم فيها سجدا للحوافر سلمنا ان السجدة عبارة عن وضع الجبهة على الارض
لكن لا نسلم ان هذا غاية التواضع لان هذا قضية عرفية ويجوز ان تختلف
القضايا العرفية باختلاف الازمنة فلعل العرف في ذلك الوقت ان من سلم
على غيره وضع جبهته على الارض وتسليم الكامل على الناقص معتاد والجواب
عن الاسولة الثلاثة ان ذلك السجود لو لم يكن دالا على زيادة منصب المسجود على
الساجد لما قال ابليس ارايتك هذا الذي كرمت علي فانه لم يوجد شيء آخر
يصرف هذا الكلام اليه سوى هذا السجود فدل ذلك على ان ذلك السجود اقتضى
ترجيح منصب المسجود على الساجد الحجة الثانية ان آدم عليه السلم كان اعلم من
الملائكة والاعلم افضل بيان الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى
قوله انبئهم باسمائهم بيان الثاني قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا
يعلمون الحجة الثالثة طاعة البشر اشق والاشق افضل بيان الاول من وجوه
الاول ان الشهوة والغضب والحرص والهوى من اعظم الموانع عن الطاعة و
هذه الصفات موجودة في البشر ومفقودة في الملائكة والفعل مع الموانع
اشق منه من غير الموانع الثاني ان تكاليف الملائكة مبنية على النصوص قال
الله تعالى لا يسبقونه بالقول الاية وتكاليف البشر بعضها مبني على النصوص
وبعضها على الاستنباط قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال لعلمه الذين
يستنبطونه منهم والتمسك بالاجتهاد والاستنباط في معرفة الشيء اشق
من التمسك بالنص الثالث ان الانسان مبتلى بوسوسة الشيطان وهذه
الآفة غير حاصلة للملائكة الرابع ان شبهات البشر اكثر وذلك لان من جملة الشبهات
القوية ربط الحوادث الارضية بالاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية
والملائكة ليس لهم هذا النوع من الشبهة لانهم سكان السموات ومشاهدون

لاحوالها فيعلمون بقولها انها ليست باحياء ولا ناطقة بل هي مفتقرة الى المدبر
كافتقار الارضيات فثبت بهذه الوجوه ان طاعات البشر اشق واما قلنا ان
الاشق افضل للنص والقياس اما النص فقوله عليه السلم افضل العبادات احمزها
اي اشقها وقال عليه السلم لعايشة اجرك على قدر نصبك وتعبك واما القياس
فهو ان الطاعة السهلة والطاعة الشاقة لو اشتركا في قدر الثواب لكان تحمل
ذلك القدر من المشقة الزائدة خاليا عن الفائدة وتحمل الضرر الخالي عن الفائدة
محظور قطعا فكان يجب ان يحرم تلك الطاعة الشاقة ولما لم يكن كذلك علمنا
ان الاشق اكثر ثوابا الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا و
آل ابرهيم وآل عمران على العالمين والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى فيكون
معنى الاية ان الله اصطفى آدم ونوحا وال ابرهيم وآل عمران على كل المخلوقات
ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل ابرهيم وآل عمران فيبقى معمولا به في حق الانبياء
عليهم السلم فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى في انبياء بني اسرائيل واني فضلتكم على
العالمين فانه لو كان الامر كما ذكرتم لزم تفضيل انبياء بني اسرائيل على محمد عليه السلم
والجواب تحمل التخصيص في آية لا يوجب التحمل في ساير الايات وايضا شرط العام
ان يكون موجودا ومحمد عم ما كان موجودا حال وجود انبياء بني اسرائيل اما الملائكة
فانهم موجودون حال وجود محمد عم فظهر الفرق الحجة الخامسة الملائكة لهم عقول
بلا شهوة والبهايم لها شهوة بلا عقل والادمي له عقل وشهوة ثم ان الادمي ان
رجح شهوته على عقله كان اخس من البهيمة قال الله تعالى اولئك كالانعام
بل هم اضل فعلى هذا القياس لو رجح عقله على شهوته وجب ان يكون افضل من الملائكة
هذا ملخص دلايل من فضل الانبياء على الملائكة عليهم السلم اما الذين قالوا
بتفضيل الملائكة على الانبياء فقد تمسكوا بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى لن

يستنكف

يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهذا يقتضي كون
الملائكة افضل من المسيح الا ترى انه يقال ان فلانا لن يستنكف الوزير من خدمته
ولا السلطان ولا يقال انه لن يستنكف السلطان من خدمته ولا الوزير فلما
ذكر المسيح اولا والملائكة ثانيا علمنا ان الملائكة افضل من المسيح الاعتراض
عليه من وجوه الاول ان محمدا عم افضل من المسيح ولا يلزم من كون الملائكة
افضل من المسيح كونهم افضل من محمد عم والثاني ان قوله ولا الملائكة المقربون
صيغة الجمع فيتناول الكل فهذا يقتضي كون مجموع الملائكة افضل من المسيح
فلم قلتم انه يقتضي كون كل واحد من الملائكة افضل من المسيح الثالث ان
الواو في قوله ولا الملائكة المقربون حرف العطف وهو يفيد الجمع المطلق و
لا يفيد الترتيب على ما بيناه في اصول الفقه واما المثال الذي ذكرتموه فليس بحجة
لان الحكم الكلي لا يثبت بالمثال الجزئي ثم انه معارض بساير الامثلة كقولك
ما اعانني على هذه الامور لا زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون المتاخر في الذكر
افضل من المتقدم ومنه قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت
الحرام ولما اختلفت الامثلة امتنع التاويل عليها ثم التحقيق في المسئلة انه
اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمة الوزير ولا السلطان فنحن نعلم
بعقولنا ان السلطان اعظم درجة من الوزير فعرفنا ان الغرض من ذكر الثاني
هو المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لا بمجرد الترتيب في الذكر
وهنا في هذه الاية لا يمكننا ان نعرف ان المراد من قوله ولا الملائكة المقربون
بيان المبالغة الا اذا عرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربون افضل من المسيح
فح يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب وذلك دور الرابع هب ان هذه الاية
دالة على ان منصب الملك اعلى وازيد من منصب المسيح لكنها لا تدل على ان

تلك الزيادة في جميع المناصب او في بعضها فانه اذا قيل هذا العالم لا
يستنكف من خدمته الوزير ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان
اكمل من الوزير في بعض الاشياء وهو القدرة والسلطنة ولا يفيد
كون السلطان ازيد من الوزير في العلم والزهد اذا ثبت هذا فنحن
نقول بموجبه وذلك لان الملك افضل من البشر في القدرة والقوة و
البطش فان جبرئيل عليه السلام قلع مداين لوط والبشر لا يقدرون على شيء
من ذلك فلم قلتم ان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد
الخشوع وتمام التحقيق ان الفضل المختلف فيه في هذه المسئلة هو كثرة
الثواب ثم ان كثرة الثواب لا تحصل الا بنهاية التواضع والخضوع وكون
العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يلايم صيرورته مستنكفا عن
عبودية الله تعالى بل يناقضها وينافيها فامتنع ان يكون المراد من
الاية هذا المعنى اما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة
الكاملة فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا
من المسيح عليه السلام احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه بسبب هذا
القدر من القدرة عن عبوديته ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه
في القدرة والبطش والاستيلاء على عالم السموات والارضين و
على هذا الوجه ينتظم دلالة الاية على ان الملك افضل من البشر في
الشدة والقدرة والبطش لكنها لا يدل البتة على ان الملك افضل من البشر
في كثرة الثواب ويؤكده انهم انما ادعوا الهية المسيح لانه حصل من غير اب
فقيل لهم الملك حصل لا من اب ولا ام فكان اعجب من عيسى في هذا
الباب مع انهم لا يستنكفون عن عبودية الله تعالى الحجة الثانية لمن قال

بتفضيل

بتفضيل الملك على البشر التمسك بقوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن 196
عبادته والاستدلال به من وجهين الاول انه تعالى احتج بعدم استكبار
الملائكة عن عبادته على ان البشر يجب ان لا يستكبروا عنها ولو كان البشر
افضل من الملائكة لما تم هذا الاستدلال فان السلطان اذا اراد ان يقرر على
رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن
هؤلاء المساكين وبالجملة فظاهر هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على
الاضعف الثاني انه تعالى قال ومن عنده وهذه العندية ليست عندية
الجهة بل عندية الفضيلة والقربة والاعتراض على الوجه الاول لعل المراد ان
الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعة الله تعالى فما بال البشر يتمردون
عن طاعة الله تعالى مع غاية قصورهم وحقارتهم وهذا يوجب كون الملك
اقوى من البشر لكنه لا توجب كونه افضل من البشر بمعنى كثرة الثواب وعلى
الوجه الثاني انه معارض بقوله تعالى في صفة البشر في مقعد صدق عند
مليك مقتدر وقال عم حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم و
هذا افضل لانه قال في الملائكة انهم عند ربهم وقال في صفة المنكسرة قلوبهم
ان ربهم عندهم الحجة الثالثة عبادات الملائكة اشق فيكون افضل انما قلنا
انها اشق لوجوه الاول انهم آمنون من الآفات التي يكون البشر خائفين عنها
مثل الغرق والحرق والقتل والمرض والحاجة والشقاوة والكفر والمعصية
وايضا السموات التي هي مساكنهم واماكنهم كالجنان والبساتين الطيبة
بالنسبة الى الارض وكل ما كان نعمه اكثر وخوفه اقل كان تمرده اشد ولهذا
قال تعالى حتى اذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجيهم الى
البر اذا هم يشركون ثم ان الملائكة مع كثرة اسباب النعم والتمرد مذ خلقوا

بقوا مشتغلين بالعبادة خاشعين وجلين مشفقين لا يلتفتون الى نعيم
الجنان واللذات بل بقوا مقبلين على الطاعات الشاقة موصوفين بالفزع
الشديد وكانه لا يقدر احد من بني آدم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن
تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام فانه اطلق له في جميع مواضع
الجنة لقوله تعالى فكلا منها رغدا حيث شئتما ومنعه من شجرة واحدة فلم
يملك نفسه حتى وقع في الشر وهذا يدل على ان طاعتهم اشق من طاعة البشر
الوجه الثاني في بيان ان طاعتهم اشق ان انتقال المكلف من نوع عبادة
الى نوع آخر كالانتقال من بستان الى بستان اما الاقامة على نوع واحد
فانها تورث الملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب و
الفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاعشار والاخماس ثم ان
الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره كما قال
تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال حكاية عنهم وانا لنحن الصافون
وانا لنحن المسبحون فثبت بما ذكرنا ان عباداتهم اشق واذا ثبت هذا وجب ان
يكونوا اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها والاعتراض عليه انه معارض
بما ذكرنا ان عبادات البشر اشق فيكون افضل الحجة الرابعة عبادات الملائكة
ادوم فوجب ان تكون افضل انما قلنا انها ادوم لقوله تعالى يسبحون الليل
والنهار لا يفترون وعلى هذا التقدير لو كانت اعمارهم مساوية لاعمار البشر
لكانت طاعتهم ادوم واكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة
وانما قلنا ان الادوم افضل لوجوه احدها ان الادوم اشق فكان افضل
وقد بينا هذا الوجه وثانيها قوله عليه السلام افضل العباد من طال عمره وحسن عمله
والملائكة اطول العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد

وثانيها

وثالثها قوله عليه السلام الشيخ في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي ان يكون الملك
فيما بين البشر كالنبي في الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر ورابعها ان طاعات
الملائكة مساوية لطاعات بني آدم في الخوف والخشية قال تعالى يخافون
ربهم من فوقهم الآية وقال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقال وهم
من خشيته مشفقون وقال حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم
قالوا الحق وهو العلي الكبير فهذه الآيات دالة على ان غاية خشوع الملائكة
وخضوعهم ان لم تكن ازيد من خشوع البشر وخضوعهم فلا اقل منه اذا
ثبت هذا فنقول طاعات الملائكة تساوي طاعات البشر في الكيفية الموجبة
للثواب وهي الخشوع والخضوع وازيد منها في المدة والدوام فوجب القطع
بان ثوابهم اكثر وازيد الحجة الخامسة الحجة الخامسة ان الملائكة اسبق في
العبادة من البشر والاسبق افضل اما انهم اسبق فلا شك فيه ومن المعلوم
انه لا خصلة من خصال الدين الا وهم ائمة مقتدون فيها بل هم المنشئون العامرون
لطرق الدين واما ان الاسبق افضل فلوجهين الاول قوله تعالى والسابقون
السابقون اولئك المقربون والثاني قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله
اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة وهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة
من الثواب كل ما حصل للانبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بافعالهم التي
اتوا بها قبل خلق البشر الحجة السادسة الملائكة رسل الله والرسول افضل
بيان المقدمة الاولى قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين
على قلبك وقوله ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده واما
ان الرسول افضل من الامة فلوجهين الاول ان الرسول البشري افضل من امته
فكذا هنا فان قيل الفرق ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون

متوليا لامورهم ومصالحا فيهم فذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا
ارسل شخصا واحدا الى شخص واحد لاجل الاعلام فالظاهر ان الرسول قد
حالا من المرسل اليه كما اذا ارسل الملك عبده الى الوزير قلنا هذا ممنوع
لان جبرئيل عليه السلام مبعوث الى كافة الانبياء والرسل من البشر فجبرئيل
رسول الله تعالى وامته كل الانبياء عليهم السلام فعلى القانون الذي ذكره
السائل يلزم ان يكون جبرئيل افضل منهم الوجه الثاني ان الملائكة رسل
لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا والملك اما ان يكون رسولا الى ملك اخر
واما ان يكون رسولا الى البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته
ايضا رسل واما الرسول البشري فهو رسول لكن امته ليسوا برسل ومعلوم ان
الرسول الذي يكون امته رسلا افضل من الرسول الذي لا يكون احد من
امته رسولا فثبت فضل الملائكة على البشر من هذه الجهة ولان ابرهيم عم
كان رسولا الى لوط وكان افضل منه وموسى عليه السلام كان رسولا الى
الانبياء الذين كانوا في عسكره وكان افضل منهم فكذا ههنا الحجة السابعة
الملائكة اتقى من البشر والاتقى افضل انما قلنا انهم اتقى لانهم مبرؤن
عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم قال الله تعالى يخافون ربهم
من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون والخوف والاشفاق [illegible]
ينافيان الاقدام على المعصية اما الانبياء عليهم السلام فلم يخل احد منهم
عن شيء هو صغيرة او ترك مندوب قال عليه السلام ما منا من احد الا وعصى
او هم بمعصية غير اخي يحيى بن زكريا وانما قلنا ان الاتقى افضل لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم واثبات الكرامة مقرونا بذكر التقوى يدل على
تلك الكرامة معللة بالتقوى فحيث كان التقوى اكثر وجب ان تكون الكرامة

والفضيلة

والفضيلة اكثر لا يقال هذا يقتضي ان يكون يحيى عليه السلام افضل من محمد عليه ١٩١
الصلوة والسلام لانه عليه السلام قال ما منا من احد الا وعصى او هم بمعصية
غير يحيى بن زكريا لانا نقول هذه الصورة خصت بدلالة الاجماع
فيبقى الدليل حجة في سائر الصور الحجة الثامنة الانبياء عليهم السلام ما
استغفروا لاحد الا وبدؤا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من
المؤمنين قال آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح رب اغفر لي
ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وقال ابرهيم رب هب لي حكما والحقني
بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال تعالى لمحمد عليه السلام
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تاخر واما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم
طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر قال تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين
تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال ويستغفرون للذين امنوا
ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدؤا في ذلك بانفسهم لان دفع
الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر على الغير وقال عليه السلام ابدأ بنفسك
وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر الحجة التاسعة قوله تعالى يوم
يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال
صوابا والمقصود من شرح هذه الواقعة المبالغة في شرح عظمة الله تعالى ولو
كان في الخلق طائفة قيامهم بين يدي الله تعالى وتضرعهم في حضرة الله
تعالى اقوى في الانباء عن عظمة الله تعالى وكبريائه من الملائكة لكان
ذكرهم في هذا المقام اولى ثم انه تعالى كما بين عظمته في الدار الاخرة بذكر
الملائكة فكذا بين عظمته في دار الدنيا بذكر الملائكة فقال وترى الملائكة

حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهذا يدل على انه لا نسبة لهم
الى البشر البتة الحجة العاشرة قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين
وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني ادم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم و
هذا يقتضي كون الملائكة افضل من البشر لوجهين الاول انه تعالى جعلهم
حفظة لبني آدم والحافظ للمكلف من المعصية لا بد وان يكون ابعد عن المعصية
والخطاء من المحفوظ فهذا يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات
من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل والثاني انه تعالى جعل كتابتهم حجة
للبشر في الطاعات وحجة عليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان يكون قولهم اولى
بالقبول من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس و
يقرب من هذا الدليل التمسك بقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا
الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان
قد ابلغوا رسالات ربهم واجمعوا على ان هذا الرصد هم الملائكة وهذا يدل
على ان الانبياء عليهم السلم لا يصيرون مامونين من التخليط في الوحي الا باعانة
الملائكة وتقويتهم وكل ذلك يدل على الفضل الظ الحجة الحادية عشرة قوله تعالى
والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله فبين تعالى انه لا بد في
صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء فبدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثلث
بالكتب وربع بالرسل وكذا في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم
قائما بالقسط وفي قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين
وقال تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس والتقديم في الذكر
يدل على التقديم في الشرف والدليل عليه ان تقديم الادون على الاشرف في
الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر

لما قال

لما قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا قال عمر لو قدمت الاسلام لاعطيتك
ولما كتب كتاب الصلح بين رسول الله صلعم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم
الاسم وهذا يدل على ان التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف والفضل
اذا ثبت انه كذلك في العرف وجب ان يكون كذلك في الشرع لقوله عليه السلم ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الحجة الثانية عشرة الملك اعلم من
البشر والاعلم افضل انما قلنا انه اعلم لان جبرئيل عليه السلم كان معلما لمحمد صلعم
بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المعلم
وايضا فالعلوم قسمان عقلية ونقلية اما العقلية فمنها ما هو واجب كالعلم
بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز وقوع فيها لا للملائكة ولا للانبياء
عليهم السلم ومنها ما هو ليس بواجب وهو كالعلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما
فيها من العجائب كالعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار
واطباق السموات واصناف الملائكة وانواع الحيوانات في المفاوز و
الجبال والبحار ولا شك ان جبرئيل عليه السلم اعرف بها لانه اطول عمرا و
اكثر مشاهدة فكان علمه بها اكثر واكمل واما العلوم النقلية لا تعرف الا
بالوحي فهي لم يحصل لمحمد صلعم ولا لسائر الانبياء عليهم السلم الا من جهة جبرئيل
فيستحيل ان يكون لمحمد صلعم فضيلة فيها على جبرئيل واما جبرئيل فانه كان
هو الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فهو عالم بكل الشرائع
الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد صلعم
ما كان عالما بشيء من ذلك فثبت ان جبرئيل اعلم من محمد صلعم فوجب ان يكون
افضل منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
اقصى ما في الباب انه ثبت ان آدم ع علم الاسماء كلها ولم يعلمها الملائكة

ولكن من الظاهر ان العلم بالحقايق والشرايع افضل من العلم بالاسماء فكان
جبرئيل افضل من آدم الحجة الثالثة عشرة ان نتكلم في جبرئيل ومحمد عليهما السلام
ونقول ان جبرئيل افضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى انه لقول رسول
كريم وصف الله جبرئيل عليه السلام بست من صفات الكمال احدها كونه
رسولا من عند الله تعالى وثانيها كونه كريما على الله تعالى وثالثها كونه
ذا قوة عند الله ومعلوم ان قوته عند الله تعالى لا تكون الا قوة على الطاعات
وتخصيصه بالذكر في معرض المدح يدل على ان تلك القوة غير حاصلة لغيره
ورابعها كونه مكينا عند الله تعالى وخامسها كونه مطاعا في عالم السموات
وهذا يقتضي ان يكون مطاعا لكل الملائكة على الاطلاق وعدم القيد في
معرض المدح يفيد ذلك وسادسها كونه امينا في كل الطاعات وفي
تبليغ وحي الله تعالى الى الانبياء عليهم السلام ثم انه تعالى بعد ان وصف جبرئيل
بهذه الصفات العالية وصف محمدا عم بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو
كان محمد مساويا لجبرئيل في صفات الفضل او مقاربا له لكان وصف محمد
بهذه الصفة بعد وصف جبرئيل بتلك الصفات العالية غضا من منصب
محمد عم وتحقيرا لشانه وذلك غير جائز فدلت هذه الآية على انه ليس لمحمد
عند جبرئيل من المنزلة والقدرة والرتبة الا انه ليس بمجنون فان
قيل لم لا يجوز ان يكون قوله تعالى انه لقول رسول كريم صفة لمحمد عم لا
لجبرئيل قلنا لان قوله ولقد رآه بالافق المبين يبطل ذلك الحجة الرابعة عشرة
قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فالمراد من هذا التشبيه اما
تشبيه يوسف عليه السلام في صورته او في سيرته والثاني اولى لانه شبهه بالملك
الكريم والملك انما يكون كريما بالسيرة لا بالصورة فثبت ان المراد تشبيهه

بالملك في نفي دواعي الشهوة ونفي الحرص على طلب اللذات الحسية واثبات
ضد ذلك وهي صفة الملائكة وهي غض البصر ومنع النفس عن الميل الى
المحرمات فدلت هذه الآية على اطباق العقلاء من الرجال والنساء
والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بالدرجات الفائقة على
درجات البشر فان قيل قول المراة فذلكن الذي لمتنني فيه يقتضي ان
يكون تشبيه يوسف بالملك انما وقع في الصورة لا في السيرة لان ظهور عذرها
في شدة عشقها انما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرطه في
الزهد قلنا ان شدة عشقها له يحتمل ان يكون بسبب غاية زهده لان الانسان
حريص على ما منع منه وكلما كان اعراض المعشوق اكثر كان شدة عشق العاشق
اكثر الحجة الخامسة عشرة قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا
ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون او من عداهم ولا شك ان المكلفين افضل
من غيرهم واما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والانس والجن و
الشياطين ولا شك ان الانس افضل من الجن والشياطين فلو كان افضل
من الملك لزم ان يكون افضل من جميع المخلوقات فكان ينبغي ان يقول و
فضلناهم على كل من خلقنا تفضيلا وعلى هذا التقدير يصير لفظ كثير
ضايعا وذلك غير جائز فعلمنا انه ليس افضل من الملك فان قيل هذا تمسك
بدليل الخطاب وهو ان تخصيص الكثير بالذكر يدل على ان حال الباقي
بخلافه ولئن سلمنا ان جنس الملائكة افضل من جنس البشر لكن لا يلزم ان
يكون كل فرد من افراد هذا الجنس افضل من كل فرد من افراد ذلك الجنس و
ايضا يجوز ان يكون المراد وفضلناهم في الكرامة المذكورة في اول هذه
الآية وهي الكرامة في حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال

العجيبة واذا ثبت هذا فنحن نسلم ان البشر ليس افضل من الملك في هذه الامور
لكن لم قلتم انه ليس افضل منه في كثرة الثواب قلنا اما السؤال الاول
فجوابه من وجهين الاول انه ذهب ان هذا تمسك بدليل الخطاب الا انه حجة
بدليل ان من قال اليهودي اذا مات لم يبصر شيئا فانه يضحك من هذا الكلام
بعلة انه لما كان المسلم كذلك لم يبق لذكر اليهودي فائدة وهذا يدل على ان
تخصيص الشيء بالذكر يوجب نفي الحكم عما عداه الثاني ان هذا ليس تمسكا
بدليل الخطاب بل هو تمسك بانه لو كان البشر مفضلا على الكل لكان لفظ
كثير ضايعا ومعلوم انه غير جايز واما السؤال الثاني فجوابه انا انما نتمسك
بهذه الاية في بيان ان جنس الملك افضل من جنس البشر لا في بيان احاد
الافراد واذا ثبت هذا التفاوت في الجنس كان الظاهر فضل الفرد على الفرد الا
عند بيان المعارض واما السؤال الثالث فجوابه ان قوله ولقد كرمنا بني آدم
يتناول تكريمهم بالهداية والتوفيق والطاعة فقوله وفضلناهم يجب ان يكون
عايدا الى كل واحد من هذه الاحوال الحجة السادسة عشرة قوله تعالى قل لا
اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك وهذا يدل
على ان حال الملك اشرف الحجة السابعة عشرة قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن
هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وهذا يدل على ان منصب الملك اشرف وفي
هذين الدليلين ابحاث عميقة دقيقة الحجة الثامنة عشرة قوله حكاية عن
الله تعالى واذا ذكرني عبدي في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملائه وهذا يدل على
ان الملأ الاعلى اشرف الحجة التاسعة عشرة لا شك ان كمال حال الاجساد
لا يحصل الا عند اتصال الارواح بها والملائكة ارواح محضة والجن جسم
كثيف استناد بنور الارواح ثم ان كمال هذه الارواح هو ان يتصل بعالم الملائكة

كمال

كما قال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي ٢٠١
في عبادي وادخلي جنتي فجعل كمال حال الارواح المنفصلة من هذا العالم
ان يدخل في عباده واولئك العباد ليسوا الا الملائكة فان قوله يا ايتها
النفس المطمئنة خطاب مع جميع الارواح البشرية والعباد الذي يتصل
بهم جميع الارواح البشرية ليسوا الا الملائكة وايضا قال في شرح عظم
ثواب المطيعين والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم فجعل تسليم
الملائكة عليهم منزلة عالية ودرجة رفيعة لهم ولولا ان عالم الملائكة
اشرف والا لم يكن اتصال ارواح البشر بهم سببا لسعادة هذه الارواح
البشرية الحجة العشرون الملائكة مبرؤون عن الشهوة والغضب والخيال
والوهم وهذه الصفات هي الحجب القوية عن تجلي انوار الله تعالى ولا كمال الا
بحصول ذلك التجلي ولا نقصان الا بحصول ذلك الحجاب فلما كان هذا التجلي
حاصلا لهم ابدا وفي اكثر الاوقات تكون الارواح البشرية محجوبة عن ذلك
التجلي علمنا انه لا نسبة لكمالهم الى كمال البشر والذي يقال الخدمة مع كثرة العوائق
ادل على الاخلاص من الخدمة بدون العوائق كمال خيالي لان المقصود من جميع
العبادات والطاعات حصول ذلك التجلي فاي موضع كان حصول ذلك
التجلي فيه اكثر وعن العوائق ابعد كان الكمال والسعادة اتم ولهذا قال تعالى
في صفة الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال عليه السلم وانه ليغان
على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة الحجة الحادية
والعشرون الروحانيات فضلت الجسمانيات من وجوه احدها انها
روحانية علوية والجسمانيات ظلمانية سفلية وثانيها ان علومها اتم وذلك
لان الحكماء برهنوا على ان الروحانيات السماوية مطلعون على اسرار المغيبات

ناظرون في اللوح المحفوظ ابدًا عالمون بكل ما سيوجد في المستقبل وبكل
ما وجد في الماضي وثانيها ان علومهم فعلية كلية دائمة وعلوم البشر ناقصة
انفعالية منقطعة ورابعها ان اعمالهم اتم لانهم دائما مواظبون على الخدمة
يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول
ولا غفلة الابدان فطعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد و
انسهم بذكر الله تعالى وفرحهم بخدمة الله تعالى متجردون عن العلايق البدنية
مبرؤن عن الحجب الشهوانية والغضبية فاين احد البابين من الآخر وخامسها
الروحانيات لهم قدرة على تغير الاجسام وتقليب الاجرام وتلك القدرة
التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك
ترى الشطية الضعيفة من النبات في بدو نموها تفتق الاحجار وتشق
الصخور وما ذاك الا لقوة فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما
ظنك بتلك القوى السماوية فالروحانيات هي التي تتصرف في الاجسام
السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الثقال ولا يستصعبون
نقل الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها
والزلازل تطرأ بتقويتها والآثار العلوية تحدث بعونتها والكتاب الكريم
ناطق بذلك كما قال الله تعالى فالمقسمات امرا والمدبرات امرا ومعلوم ان
شيئا من هذه الاحوال لا يصدر عن الارواح البشرية فاين احدهما من
الآخر الحجة الثانية والعشرون الروحانيات مختصة بالهياكل النورانية
وهي السيارات السبعة وساير الثوابت فالافلاك كالابدان والكواكب
كالقلوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان
الى الابدان ثم انا نعلم ان اختلاف احوال الكواكب والافلاك مبادي

حصول الاختلافات في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب
اتصالات مختلفة من التسديس والتربيع والمقابلة والمقارنة وكذا
مناطق الافلاك تارة ينطبق بعضها على بعض وهو الرتق وعنده تبطل
عمارة العالم واخرى ينفصل بعضها عن البعض وذلك هو الفتق وعنده
ينتقل العمارة في هذا العالم من جانب الى جانب فاذا رأينا ان هياكل
العوالم العلوية مستولية على هياكل العوالم السفلية فكذا ارواح العالم
العلوي يجب ان يكون مستولية على ارواح العالم السفلي لا سيما وقد دلت
المباحث الفلسفية على ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح العالم
العلوي وكمالات هذا العالم معلولات لكمالات ذلك العالم ونسبة ارواح
هذا العالم وكمالات هذه الارواح الى ارواح ذلك العالم وكمالاته كالشعلة
الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة في البحر الاعظم فهذه
الارواح البشرية كالذرات واما البحار والعيون والجبال والمعادن
فهي الارواح العلوية فكيف يمكن ان يقابل احدهما بالآخر فهذا حكاية
ادلة الفريقين في هذه المسئلة على الاختصار وبالله التوفيق
المسئلة الرابعة والثلثون في كرامات الاولياء المعتزلة ينكرونها
ووافقهم الاستاذ ابو اسحق من اصحابنا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال
ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا وجوه الحجة الاولى ان حدوث الحبل
من غير الذكر لمريم عليها السلام من خوارق العادات وحضور الرزق
عندها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات وانها ما كانت من الانبياء
فيجب ان يكون هذه الوقايع من كرامات الاولياء فان قيل لم لا يجوز ان
يقال ان تلك الخوارق كانت معجزات لنبي ذلك الزمان وهو زكريا عليه السلم قلنا

هذا باطل لوجوه احدها ان المعجزة لابد وان يكون امرا ظاهرا
للمنكرين حتى يمكن الاستدلال بها على المنكر وظهور حبل مريم
وحملها من غير الذكر ما كان تطلع عليه احد الا مريم فكيف يمكن جعل
هذه الاشياء معجزة لزكريا عليه السلام وثانيها ان عند ظهور المعجزة لبعض
الانبياء لابد وان يكون الرسول حاضرا ولابد وان يكون القوم حاضرين
حتى يتمكن الرسول من الاستدلال بذلك المعجز وفي الوقت الذي كان
يقول جبرئيل لمريم وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا
جنيا ما كان زكريا حاضرا هناك حتى يستدل بظهور هذه الخوارق
على نبوة نفسه بل ما كان احد من البشر هناك حاضرا بدليل قوله تعالى
فاما ترين من البشر احدا فقولي اني نذرت للرحمن صوما فبطل القول
بان هذه الاشياء معجزة لزكريا عليه السلام وثالثها ان حصول المعجزة لابد وان
يكون بالتماس الرسول وكان زكريا عليه السلام غافلا عن كيفية حدوث هذه
الاشياء بدليل قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا
قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء
بغير حساب فدل هذا على ان ذلك ما كان معجزة لزكريا وايضا انه تعالى ذكر
هذه الخوارق في معرض تعظيم حال مريم ولم يذكر معها ما يشعر بجعلها
معجزة لاحد من الانبياء عليهم السلام ولو كان المقصود منها اظهار تصديق
زكريا لا اظهار كرامة مريم لكان ذكر زكريا عند ذكر هذه الخوارق اولى
من ذكر مريم فلما لم يكن الامر كذلك علمنا ان المقصود منها اكرام مريم لا تصديق
زكريا عليه السلام الحجة الثانية ان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف ثلثمائة سنة
وازيد في النوم احياء من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء فوجب ان يكون

هذا من باب الكرامات فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان ذلك كانت معجزة لبعض
الانبياء وان كنا ما عرفناهم قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان
تلك الاحوال لو كانت معجزة لانسان لما جاز اخفاؤها لكنهم اجتهدوا
في اخفائها حيث قالوا ولا يشعرن بكم احدا الثاني وهو ان بقاء قوم
مدة ثلثمائة سنة احياء لا يمكن ان يصير معلوما للخلق وما لا يمكن ان يصير
معلوما للخلق لا يمكن جعله معجزة دالة على صدق مدعي النبوة فثبت ان
هذا لا يصلح ان يكون معجزة فلم يبق الا ان يكون كرامة الحجة الثالثة
ان تشريف الله تعالى عبده بمحبته ومعرفته اعظم واعلى من اعطائه رغيفا
في مفازة او سقيه شربة من الماء فاذا لم يبعد الاول كيف يبعد الثاني
واحتج المنكرون بوجوه الحجة الاولى ان تجويز الكرامات يفضي الى القول
بالسفسطة لانا اذا جوزنا الكرامات فلعل الله تعالى قلب الجبل ياقوتا
كرامة لبعض الاولياء ولعله جفف البحر كرامة لولي ولعله خلق هذا
الانسان الشيخ في هذه الساعة كرامة لولي ثالث وقس عليه ومعلوم ان
تجويزه يفضي الى الجهالات الحجة الثانية من شرط الدليل انه ما حصل
لابد وان يحصل معه المدلول وظهور الخوارق يدل على النبوة فلو حصل
في حق النبي وفي حق غيره لخرج عن كونه دالا على صدق الرسل وذلك
باطل بالاجماع الحجة الثالثة لو جاز ظهور هذه الخوارق في حق بعض
الاولياء لجاز ظهوره في حق الباقين وعلى هذا التقدير يخرج انخراق
هذه العادات عن كونه دليلا على النبوة وعن كونه دليلا على الكرامة
الحجة الرابعة لو ظهرت هذه الخوارق على يد النبي عم وعلى غيره ولم يبق
لظهورها وقع ولا رتبة كما ان المنصب الذي يصل اليه الشريف والخسيس فانه

لايبقى له وقع ولما اتفق العقلاء على ان ظهور هذه الخوارق منصب عظيم
علمنا انه لابد وان يكون مخصوصا بالانبياء عليهم السلم الحجة الخامسة
لو ظهرت الكرامة على انسان ثم ادعى فلك الانسان على احد مالا فاما ان
يطالب بالبينة اولا يطالب لا يجوز ان يطالب بالبينة لانه ظهرت تلك
الكرامة كمال حاله ودرجته عند الله تعالى ومتى كان كذلك امتنع ان يكذب في
ادعاء المال على الغير ولا يجوز ان يطالب بالبينة لقوله عليه السلم البينة
على المدعي واليمين على من انكر ولما بطل القسمان علمنا انه لا يجوز ظهور الكرامة
والجواب عن الشبهة الاولى ان منكر الكرامات يلزمه ذلك الاشكال لانه ان
اثبت للعالم فاعلا مختارا فلعل ذلك الفاعل فعل هذه الامور من قلب
الجبال ذهبا وقلب البحار دما او يابسة اما من غير رعاية مصلحة عند من لا
يوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح او لمصلحة لا نعرفها نحن عند من
يوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح واما من ينكر الفاعل المختار فيلزمه
هذا الاشكال ايضا لان سبب حدوث الحوادث في هذا العالم تشكلات الاشكال نخ
فلكية واتصالات كوكبية على مذهبه ولا يبعد ايضا ان يحدث في الفلك شكل
غريب يوجب حدوث هذه الحوادث في هذا العالم فثبت ان هذا الاشكال الخوارق نخ
لازم على كل الفرق والجواب عن الشبهة الثانية ان الكرامات والمعجزات وان
اشتركتا في كون كل واحد منهما امرا خارقا للعادة لكن يمتاز المعجز عن الكرامة
من وجوه احدها ان الدعوى شرط في النبوة وليست شرطا في الكرامة وثانيها
ان الحاصل في النبوة ادعاء النبوة وفي الكرامة اما ان لا يحصل الدعوى او ان
حصلت لكنها لا تكون دعوى النبوة بل دعوى الولاية وثالثها ان المعجزة لا
تكون لها معارضة والكرامة قد يكون لها معارضة والجواب عن الشبهة الثالثة

ان هذا الذي الزمتموه علينا لازم عليكم في المعجزات وذلك لانه تعالى اذا
بعث جمعا كثيرا من الانبياء ويظهر على يد كل واحد منهم فعلا خارقا للعادة
فحينئذ يصير انخراق العادات موافقا للعادات وذلك يقدح في كون المعجز معجزة
فان قلتم ان تكثير المعجزات انما يجوز بشرط ان لا يصير انخراق العادة عادة كان
هذا هو جوابنا في الكرامات والجواب عن الشبهة الرابعة ان دليل النبوة
ليس هو الفعل الخارق للعادة فقط بل هذا الفعل مقرونا بدعوى النبوة مع عدم
المعارضة وهذا المجموع لا يحصل لغير الانبياء فلا يلزم سقوط وقعها و
الجواب عن الشبهة الخامسة ان ظهور الكرامة عليه لا يوجب كونه صادقا في جميع
الامور فلا جرم يجوز مطالبته بالبينة وبالله التوفيق المسئلة الحادية
والثلاثون في احكام الثواب والعقاب وفيها فصول الفصل
الاول في حكم الثواب اعلم ان المكلف اما ان يكون مطيعا او عاصيا فان كان
مطيعا فالله تعالى يثيبه وزعم البصريون من المعتزلة ان اداء الطاعة علة لاستحقاق
الثواب على الله تعالى ومذهبنا انه ليس لاحد على الله تعالى حق لنا وجوه
الحجة الاولى ان الانعام يوجب على المنعم عليه الاشتغال بالشكر والخدمة ونعم
الله تعالى على العبد في الماضي وفي الحاضر كثيرة خارجة عن الحصر والاحصاء
كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا كان كذلك فتلك النعم السابقة
توجب على العبد الاشتغال بالطاعة وبالشكر واداء الواجب لا يكون سببا
لاستحقاق شيء اخر فوجب ان لا يكون اشتغال العبد بالطاعة علة لاستحقاق
الثواب على الله تعالى الحجة الثانية لو كان العمل علة لوجوب الثواب لكان اما
ان يمتنع من الله تعالى ان لا يثيب ويصح فان امتنع ان لا يثيب فحينئذ يكون الصالح
علة موجبة لذلك الثواب لا فاعلا مختارا وان صح فبتقدير ان لا يثيب لم يصر مستحقا

للذم لم يتحقق معنى الوجوب وان صار مستحقا للذم لزم ان يكون ناقصا لذاته
مستكملا بسبب ذلك الفعل الذي يفعله وذلك محال فان قيل انه تعالى اذا
علم وجود شيء فان لم يصح منه تركه كان موجبا بالذات وان صح يلزم ان يكون
قادرا على تجهيل نفسه وهو محال قلنا قد ذكرنا ان علمه بالوقوع تبع للوقوع الذي
هو تبع للقصد الى الايقاع والتابع لا يكون منافيا للمتبوع بخلاف فعل العبد
فانه عند الخصم واقع بقدرة العبد وارادته فلو صار ذلك الفعل سببا لان
يجب على الله تعالى فعل الاثابة لزم ان يكون العبد قد الجأ الله تعالى بذلك
الفعل الى ايجاد الثواب الجاء لا يتمكن من تركه وذلك محال الحجة الثالثة قد ذكرنا
في مسئلة خلق الاعمال ان صدور الفعل من العبد يتوقف على الداعي وبينا
ان مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل واذا كان كذلك كان حصول الطاعة موجب
فعل الله تعالى ومعلولا له واذا كان كذلك كان حصول الطاعة من الله تعالى
فعل الفاعل لا يوجب عليه ثوابا فثبت ان طاعة العبد لا يوجب الثواب على الله

الفصل الثاني في حكم العقاب اما المكلف العاصي فهو اما ان يكون كافرا
او غير كافر اما الكافر فهو على قول اكثر الامة يبقى مخلدا في النار واما العاصي الذي
ليس بكافر وكانت معصيته كبيرة فللامة فيه ثلاثة اقوال احدها قول من قطع
بانه لا يعاقب وهذا قول مقاتل بن سليمان وقول المرجئة الخالصة وثانيها
قول من قطع بانه يعاقب وهو قول اكثر المعتزلة والخوارج وثالثها قول من
لم يقطع لا بالعفو ولا بالعقاب وهو قول اكثر الامة وهو المختار اما المرجئة
فانهم تمسكوا على صحة قولهم بآيات احدها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا
قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فهذه الآية صريحة في ان ماهية
العذاب مختصة بمن كذب وتولى فمن لم يكن مكذبا بالله ولا متوليا عن دينه

لم يكن العذاب به تعلق وثانيها قوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها
الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء
الله تعالى اخبر ان كل فوج يدخلون النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير و
لكن كذبناه وهذا صريح في ان كل من دخل النار كان مكذبا بانبياء الله تعالى
فيقتضي ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار وثالثها قوله تعالى فانذرتكم نارا
تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى لا يقال قوله تعالى فانذرتكم
نارا تلظى نار مخصوصة وهي مختصة بالاشقى الذي كذب وتولى فلم قلتم
ان ساير النيران لا يدخلها فساق اهل الصلوة لانا نقول جميع النيران
لا بد وان يكون متلظية والآية دلت على ان النار المتلظية تصيب الكفار وح
يحصل للمطيع ورابعها قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين دلت
هذه الآية على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان كل من دخل النار فقد حصل
له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل
الخزي الا للكفار وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم الحجة الخامسة قوله
تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله
يغفر الذنوب جميعا الآية حكم بغفران الذنوب ولم يشترط فيه التوبة وذلك
يدل على انه تعالى يغفر الذنوب قبل التوبة وبعدها فان قيل فيلزم دلالتها
على مغفرة الكفر لانه من الذنوب قلنا هب ان هذا العام دخله هذا التخصيص
فيما حجه فيبقى فيما عداه وايضا لفظ في القرآن مخصوص بالمؤمنين قال الله تعالى
عينا يشرب بها عباد الله الآية الحجة السادسة وان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رايت الامير على اكله اي حال اكله
فكذا هنا دلت هذه الآية على انه تعالى يغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم وحال اشتغالهم

بالظلم يمتنع حصول التوبة فعلمنا انه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى
هذا الدليل حصول الغفران للشرك لان الشرك ظلم بدليل قوله تعالى
ان الشرك لظلم عظيم الا انه ترك العمل به لقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به فيبقى حجة فيما عداه والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية
الحجة السابعة قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور ولفظ الكفور للمبالغة
فوجب ان يختص هذا الحكم بالكافر الاصلي لا يقال هذا معارض بقوله تعالى
من يعمل سوءا يجز به لانا نقول لما وقع التعارض بين العفو وبين الوعيد
كان الرجحان لجانب العفو كما سيأتي وجوه الترجيحات الحجة الثامنة انه تعالى
جعل المكلفين صنفين فقال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين
اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون
فجعل كل من اسودت وجوههم من الذين كفروا بعد ايمانهم من اهل العذاب
وجعل من ابيضت وجوههم من اهل الثواب اقصى ما في الباب ان يتشكل
هذا بالكافر الاصلي الا انا نقول تخصيص العموم في هذه الصورة فيبقى حجة
فيما سواه الحجة التاسعة قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة
ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة وجه الاستدلال
بهذه الاية كما تقدم في الاية الثامنة الحجة العاشرة انه تعالى قسم المكلفين
الى ثلثة اقسام السابقين واصحاب الميمنة واصحاب المشأمة ثم ذكر ان
السابقين واصحاب الميمنة في الجنة وان اصحاب المشأمة في النار ثم بين ان
اصحاب المشأمة هم الذين يقولون ءاذا متنا وكنا ترابا وعظاما ءانا لمبعوثون
ولما ثبت ان اصحاب النار ليسوا الا اصحاب المشأمة وثبت ان اصحاب المشأمة
هم الذين ينكرون البعث وجب ان يقال ان اصحاب النار ليسوا الا الذين ينكرون

البعث

٢٠٦

البعث ترك العمل به في حق ساير الكفار فيبقى حجة في حق الفساق
الحجة الحادية عشرة صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من ادخل النار فانه
يخزى فصاحب الكبيرة لا يدخل النار انما قلنا صاحب الكبيرة لا يخزى
لانه مؤمن والمؤمن لا يخزى انما قلنا انه مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم مؤمنين حال ما وصفهم بالبغي وانما
قلنا ان المؤمن لا يخزي الله لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
ولقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ولقوله تعالى حكاية عن
المؤمنين ولا تخزنا يوم القيمة ثم قال تعالى فاستجاب لهم ربهم فثبت ان
صاحب الكبيرة مؤمن وثبت ان المؤمن لا يخزى فيلزمكم ان صاحب الكبيرة
لا يخزى وانما قلنا ان كل من ادخل النار فقد اخزى لقوله تعالى ربنا انك
من تدخل النار فقد اخزيته ولما ثبتت هاتان المقدمتان لزم القطع
بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار الحجة الثانية عشرة ايمان اقوى من الكفر و
لما لم ينفع مع الكفر شيء من الطاعات وجب ان لا يضر مع الايمان شيء من
المعاصي الحجة الثالثة عشرة الكافر اذا اسلم ازال ثواب ايمانه عقاب كفره
فدل هذا على ان ثواب الايمان ازيد من عقاب الكفر وعقاب الكفر لا شك
انه ازيد من عقاب الفسق فيلزم ان يكون ثواب الايمان ازيد من عقاب الفسق
بكثير وعند الجبر والمقابلة يفضل الايمان لا محالة فوجب القطع بان المؤمن
من اهل الجنة لا يقال انه اذا كفر بعد ايمانه فعقاب كفره يزيل ثواب ايمانه لانا
نقول هب انه كذلك لكن بهذا الطريق لا يظهر ان عقاب الفسق ازيد من ثواب الايمان
وبالطريق الذي ذكرناه يظهر ان ثواب الايمان ازيد من عقاب الفسق فكان

الترجيح لدليلنا الفصل الثالث في حكاية ادلة المعتزلة على القطع بالوعيد
اعلم انهم تمسكوا في المسئلة بالقرآن والاخبار اما القرآن فمجموع ما يتمسكون به
من الايات محصورة في ثلثة انواع احدها انهم تمسكوا بلفظ من في معرض الشرط
وزعموا انه يفيد العموم وثانيها تمسكوا بصيغة الجمع مع دخول حرف التعريف
فيها وثالثها تمسكوا بصيغة الذين اما النوع الاول فهو آيات الحجة الاولى
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
ومن المعلوم ان من ترك الصلوة والزكوة والصوم والحج وقتل وزنى
ولاط فقد تعدى الحدود فان قيل الحدود لفظ جمع دخل فيه حرف التعريف
فيفيد العموم فتعدي الحدود لا يصدق الا عند تعدي جميع الحدود و
هو اما ان لا يكون ممكنا او ان كان ممكنا لكنه لا يثبت الا في حق الكافر اما انه غير
ممكن فلان من تعدى بالمجوسية لا يمكنه مع ذلك ان يتعدى باليهودية و
من تعدى بالفعل لا يمكنه في تلك الحالة ان يتعدى بالترك وايضا فان كان
ذلك ممكنا الا انه لا يتحقق الا في حق الكافر فكانت الاية مختصة بالكفار
قلنا انه تعالى شرح حدود الميراث في مقدمة هذه الاية ثم قال تلك حدود
الله فانصرف هذا الى الحدود المذكورة فيما تقدم وهي حدود الميراث ثم عاد
قال ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده فقوله ويتعد حدوده لا بد وان
يكون منصرفا الى الحدود المذكورة فيما قبل ذلك فثبت ان هذا الوعيد مختص
بمن تعدى الحدود المذكورة في الميراث الحجة الثانية قوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واذا ثبت ان جزاءه ذلك وجب ان
يصل اليه لقوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به لا يقال الاية نزلت في بعض
الكفار لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الحجة الثالثة

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار
ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء
بغضب من الله ومأويه جهنم وبئس المصير الحجة الرابعة قوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره الحجة الخامسة
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله
ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا الحجة السادسة قوله
تعالى انه من يأت ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى الحجة السابعة
قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما ولا شك ان هذا الوعيد يتناول
الظالم سواء كان كافرا او مؤمنا الحجة الثامنة انه تعالى قال بعد تعديد
المعاصي ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة
ويخلد فيه مهانا الحجة التاسعة قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها
وهم من فزع يومئذ آمنون ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار
فلما دل النصف الاول من هذه الاية الى ان الوعد حاصل على جميع
الطاعات دل النصف الثاني منها على ان الوعيد حاصل على جميع
المعاصي الحجة العاشرة قوله تعالى فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان
الجحيم هي المأوى الحجة الحادية عشرة انه تعالى حكى قول المرجئة فقال
وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم انه تعالى كذبهم في هذه المقالة
بقوله قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله
ما لا تعلمون ثم ذكر المذهب الصحيح فقال بلى من كسب سيئة واحاطت به
خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واعلم ان التمسك بهذه
الايات مفتقر الى بيان ان كلمة من في معرض الشرط للعموم ويدل عليه

الاول انه اذا قال من دخل داري اكرمته حسن منه استثناء كل احد من العقلاء
والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع ان
المستثنى من الجنس لابد وان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه
فاما ان لا يعتبر مع الصحة الوجوب او يعتبر والاول بط لوجوه احدها
انه يلزم ان لا يبقى فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاء ني فقهاء
الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاء ني الفقهاء الا زيدا
لان الصحة حاصلة في الموضعين والوجوب مفقود في الموضعين فيكون
الفرق بينهما معلوما وثانيها ان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لدخل
فوجب ان يكون حكم الاستثناء في جميع المواضع كذلك دفعا للاشتراك
وثالثها ان تعارض النقل في هذه المسئلة فقال بعض اهل اللغة الاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لدخل وقال آخرون انه من الكلام ما لولاه لصح
دخوله ولما حصل التعارض وجب التوفيق فنقول الصحة من لوازم
الوقوع ولا ينعكس فلو جعلناه حقيقة في الوقوع امكن جعله مجازا عن
الصحة لحصول الملازمة اما لو جعلناه حقيقة في الصحة لا يمكن جعله
مجازا عن الوقوع لعدم الملازمة فكان جعله حقيقة في الوقوع اولى
فثبت ان حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وعند هذا يتم الدليل
الدليل الثاني على ان صيغة من وما في معرض الشرط يفيد العموم انه لما
نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى
لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى
وجه الاستدلال به انه تمسك بعموم اللفظ والرسول صلعم ما انكر عليه في ذلك
فدل هذا على ان هذه الصيغة للعموم القسم الثاني من اقسام صيغ العموم

من الآيات التي يتمسك بها المعتزلة في الوعيد صيغة الجمع المحلى
بحرف التعريف الحجة الاولى قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار
لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين الحجة الثانية
قوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا الحجة الثالثة قوله تعالى ونذر
الظالمين فيها جثيا الحجة الرابعة قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس
بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم بين انه تعالى يؤخر عقابهم
الى يوم آخر وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم واعلم
ان التمسك بهذه الآيات مفتقر الى بيان ان الجمع المحلى بحرف التعريف
يفيد العموم ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان الانصار لما طلبوا
الامامة احتج عليهم ابو بكر بقوله عليه السلام الائمة من قريش والانصار
سلموا تلك الحجة ولولا ان الجمع المحلى بحرف التعريف يفيد العموم والا
لما صحت تلك الحجة لان قولنا بعض الائمة من قريش لا ينافي وجود امام
من قوم آخرين اما قولنا كل الائمة من قريش ينافي كون بعض الائمة
من غيرهم الحجة الثانية ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب
ان يكون هذا الجمع مقتضيا للاستغراق اما انه يؤكد بما يقتضي الاستغراق
فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما انه بعد التاكيد يقتضي
الاستغراق فبالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب ان يكون المؤكد في اصله
للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو
تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن افادة الاستغراق حاصلة
في الاصل وانما حصلت بسبب هذه الالفاظ ابتداء لم يكن تاثير هذه
الالفاظ في تقوية الحكم الثابت في الاصل بل في اعطاء حكم جديد

فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة وحيث اجمعوا على انها اقتضت الاستغراق
كان ثابتا في الاصل الحجة الثالثة انه يصح استثناء اي واحد فرض منه وذلك
يدل على كونها للعموم القسم الثالث من صيغ العموم مما يتمسك به المعتزلة
في هذا المقام هو صيغ الجمع مقرونة بحرف الذين لقوله تعالى ويل للمطففين
الذين اذا اكتالوا على الناس ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الذين
تتوفيهم الملائكة ظالمي انفسهم والذين كسبوا السيئات فهذا مجموع الايات
التي يتمسكون بها في هذه المسئلة واما الاخبار فكثيرة احدها قوله عليه السلم
من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين
وثانيها قوله عم من غصب شبرا من ارض طوقه الله تعالى يوم القيمة من سبع
ارضين وثالثها قوله عليه السلم والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا
يامن جاره بوايقه ورابعها قوله عليه السلم من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب لم
يشربها في الاخرة ولا شك ان صيغ العموم في هذه الاحاديث متناولة
للكفار واهل الكبائر من اهل الصلوة هذا مجموع كلام المعتزلة في هذه
المسئلة واعلم ان اصحابنا اجابوا عن هذه الكلمات بوجوه اولها لا نم
ان صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة الجمع اذا كانت
معرفة بالالف واللام كانت للعموم ويدل عليه امور احدها انه يصح ادخال
لفظتي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيق كل من دخل داري وبعض
من دخل داري ويق لقيت كل الناس كذا وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة
من عند الشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال
لفظ البعض عليه نقضا وكذا القول في لفظ الجمع المعرف وثانيها ان هذه
الصيغ جاءت في كتاب الله تعالى تارة والمراد منها الاستغراق واخرى

والمراد

٢٠٩
والمراد منها البعض فان اكثر عمومات القران مخصوصة والمجاز والاشتراك
خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين
وذلك بان يحمل على افادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق اولا
يفيده وثالثها ان هذه الصيغ لو افادت الاستغراق لما حسن الاستفهام
لكنه مستحسن فان من قال جاءني كل الناس حسن ان يق وهل جاءك الملك
وهل جاءك الوزير فدل على ان هذه الالفاظ غير موضوعة للعموم على
التعيين واما تمسكهم بدليل الاستثناء فجوابه ان الاستثناء يخرج من الكلام
ما لولاه لصح دخوله تحت المستثنى منه ويدل عليه وجوه اربعة احدها
انه ثبت في اصول الفقه ان ظاهر الامر لا يفيد التكرار مع انه يصح ان يق
صل الا في الوقت الفلاني ومن المعلوم ان الاستثناء هاهنا لا يفيد
الا منع الصحة وثانيها ان صيغ جموع القلة يصح دخول الاستثناء فيها
وصيغ جموع القلة لا يفيد الاستغراق والا لما كانت جموع قلة وثالثها
ان سيبويه نص على ان جمع السلامة من جموع القلة مع انه يصح دخول
الاستثناء فيها ورابعها انه يصح ان يق اصحب جمعا من العلماء الا فلانا
ومعلوم ان تاثير الاستثناء في هذه الصورة ليس الا في المنع من الصحة
المقام الثاني في الاعتراض سلمنا ان هذه الصيغ موضوعة للعموم ولكنها
يفيد العموم قطعا او ظاهرا او ظنا الاول مم والثاني مسلم ونحن ندل
على ان هذه الصيغ تفيد العموم ظنا واذا كان كذلك لم يجز التمسك بها في
هذه المسئلة انما قلنا انها تفيد الاستغراق ظنا لا قطعا لوجوه احدها
ان هذه الصيغ لو افادت الاستغراق قطعا لامتنع ادخال لفظ التاكيد
عليها لان تحصيل الحاصل مح ولما اجمعوا على انه يحسن ادخال الالفاظ

الموكدة عليها علمنا ان افادتها للاستغراق ظنية لا قطعية وثانيها ان
العلم بان هذه الالفاظ موضوعة للاستغراق اما ان يحصل بخبر التواتر
او بخبر الاحاد والاول بطل والا لما وقع الخلاف فيه فبقي الثاني لكن خبر
الواحد لا يفيد الا الظن وثالثها انا نرى ان الناس كثيرا ما يعبرون عن
الاكثر بلفظ الكل والجمع على سبيل المبالغة قال تعالى واوتيت من كل شي
ومعلوم انها ما اوتيت من العرش والكرسي والجنة والنار فعلمنا ان العادة
العامة جارية بالاطلاق لفظ الكل والجمع على الاكثر على وجه المبالغة
واذا كان هذا امرا معتادا علمنا ان دلالة هذه الالفاظ على الاستغراق
دلالة ظنية محتملة لا قطعية واذا ثبت هذا فنقول انه لا يجوز التمسك
بهذه الالفاظ في هذه المسئلة لان هذه المسئلة قطعية فالتمسك
فيها بالدليل الظني بطل قطعا المقام الثالث في الاعراض سلمنا ان هذه
الالفاظ تفيد معنى الاستغراق افادة قطعية ولكن العقلاء اجمعوا على
ان التمسك بالعمومات مشروطة بان لا يوجد شي من المخصصات فانه
لا نزاع في جواز تطرق التخصيص الى العمومات فلم قلتم انه لم يوجد هنا
شي من المخصصات حتى يتم استدلالكم اقصى ما في الباب انا بحثنا
وطلبنا فلم نجد من المخصصات شيئا لكن الاستدلال بعدم الوجدان
بعدم الوجود في غاية الضعف لا يقال فعلى هذا التقدير يلزم ان لا
يكون التمسك بشي من العمومات مفيدا للقطع لانا نقول الامر كذلك
ما لم يقترن بالعمومات ما يدل على عدم المخصص لا يفيد اليقين المقام
الرابع هب انه لا بد للمعترض من بيان وجه تفصيلي في انه لا يجوز التمسك
بهذه العمومات لكنا نقول وجد المانع ههنا عن التمسك بها وهو من

وجهين الاول ان الايات التي تمسكتم بها في عدم العفو لا بد وان
تكون عامة في الاحوال والاشخاص اذ لو لم تكن عامة في الاحوال و
الاشخاص لم يتم استدلالكم به والايات التي نتمسك بها في العفو لا بد
ان تكون خاصة في الاشخاص وفي الاحوال فانا لا نثبت العفو لكل
الاشخاص واذا ثبت هذا لزم القطع بان دلايلكم عامة ودلايلنا خاصة
والخاص يقدم على العام فوجب القطع بان الايات الدالة على العفو
مقدمة على هذه العمومات الوجه الثاني وهو ان اكثر هذه العمومات
نازلة في حق الكفار على ما اشتمل على شرحها كتب التفسير ونحن وان كنا
نعتقد ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا انا نعتقد ان
دلالته في غير محل السبب ليست دلالة قوية قاطعة بل دلالة ظنية
ضعيفة واذا كان كذلك لم تكن دلالتها على الاستغراق قوية صالحة لان
يتمسك بها في هذه المسئلة القطعية المقام الخامس ان عمومات الوعيد
معارضة بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن كقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وبالجملة فالقرآن مملو
منها اذا عرفت هذا فنقول عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد و
بيان هذا الترجيح من وجوه الاول ان عمومات الوعد اكثر والاكثر
راجح لانا بينا في كتاب المحصول في الاصول ان الترجيح بكثرة الدلايل
امر معتبر في الشرع والثاني ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
يدل على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت
في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بان علة ذلك الحكم هو ذلك
الوصف واذا كان كذلك وجب في كل حسنة ان يكون مذهبة لكل سيئة ترك

العمل به في الحسنات الصادرة عن الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم
وهي الكفر فيبقى معمولا به في الباقي والثالث انه تعالى قال من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى
زاد على العشرة فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة
حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء واما في جانب السيئة فقال
ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا تنبيه ظاهر على ان جانب الحسنة
راجح عند الله تعالى على جانب السيئة الرابع انه تعالى قال في اية الوعد في
سورة النساء والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجرى
من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله
قيلا فقوله وعد الله حقا انما ذكره للتاكيد ولم يقل في شيء من القرآن وعيد الله
حقا واما قوله تعالى ما يبدل القول لدي فهو باجماع المفسرين في حق
الكفار وايضا فقوله تعالى ما يبدل القول لدي يتناول الوعد والوعيد
الخامس قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله
غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما
حكيما والاستغفار طلب المغفرة ليس نفس التوبة فصرح تعالى في هذه
الاية بانه سواء تاب او لم يتب فاذا استغفر الله غفر الله له ولم يقل في جانب
المعصية ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا قال فانما يكسبه على نفسه
فدلت هذه الاية على ان جانب الحسنة راجحة عند الله تعالى ونظيره قوله
تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها ولم يقل وان اسأتم اسأتم
لها فكانه تعالى بالغ في اظهار افعاله الحسنة حيث ذكرها مرتين وستر عليه
اساءته حيث لم يذكرها الا مرة واحدة فكل ذلك على ان جانب الحسنات راجح

٢١١ السادس انا سنبين ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يدل الا على
العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الاية في السورة الواحدة مرتين
والاعادة لا تحسن الا للتاكيد ولم يذكر شيئا من ايات الوعيد على وجه
الاعادة بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سور كثيرة فدل على ان عناية
الله تعالى في الوعد اتم من مبالغته في جانب الوعيد السابع ان عمومات
الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من تاويل احد الجانبين وصرف التاويل
الى جانب الوعيد احسن من صرفه الى جانب الوعد وذلك لان العفو
الوعيد مستحسن في العرف اما اهمال الوعيد فمستقبح فكان صرف التاويل
الى جانب الوعيد اولى من صرفه الى جانب الوعد الثامن ان القرآن مملوء من
كونه غافرا وغفورا وغفارا وان له الغفران والمغفرة وانه رحيم كريم وله
العفو والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه المعاني
قد بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة وليس في القرآن ما يدل على انه بعيد
عن الصفح والتجاوز والكرم وكل ذلك يفيد رجحان جانب الوعد على جانب
الوعيد الا ترى الى قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي
الطول فقوله غافر الذنب ان كان المراد منه انه يغفر الذنب مع التوبة صار
هذا عين قوله قابل التوب فيحصل التكرار ثم انه لما ذكر عقيب هذين الوصفين
ما يدل على الوعيد وهو قوله شديد العقاب ذكر عقيبه مرة اخرى ما يدل
على العفو والصفح فقال ذي الطول وكل ذلك يدل قطعا على ترجيح جانب
الوعد على جانب الوعيد التاسع ان العاصي اتى بما هو احسن الطاعات
وهو الايمان ولم يات بما هو اقبح القبائح وهو الكفر فاتى في طبقة الخيرات بما
هو الغاية واتى في طبقة الشر لا بما هو الغاية بل هو دون الوسط والرجل اذا

كان له عبد ثم اتى عبده بما هو اعظم انواع الخدمة والطاعة ثم اتى في باب
المعاصي والذنوب بمعصية ليس في غاية القبح بل دون الوسط فلو ان
المولى رجح تلك المعصية الخفيفة على تلك الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد
والمولى موذيا بعيدا عن الكرم ومعلوم ان هذا غير لايق بكرم اكرم الاكرمين
وارحم الراحمين فعلمنا ان الرجحان حاصل لجانب الوعد العاشر قال يحيى بن
معاذ الرازي الهي اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين
سنة كيف لا يهدم معصية ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من
الطاعات كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا
فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهذا الكلام
حسن الحادي عشر انا بينا ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل
التوبة لزم تعطيل الاية اما لو خصصنا عمومات الوعيد بالكفار فلا
يلزم تعطيل بل يلزم التخصيص ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل
الثاني عشر ان مقصود الرحيم الكريم الحليم من الايجاد والخلق انما هو
الرحمة لا العذاب والخصم اولى الناس بهذا القول والاخبار الواردة
في هذا المعنى كثيرة منها قوله عم حكاية عن الله تعالى سبقت رحمتي غضبي و
قوله خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم واذا كان كذلك كان المقصد الاصلي
هو الرحمة والاحسان والعذاب ليس بمقصد البتة فترجيح الوعد على الوعيد
يقتضي ترجيح الاصل على التبع والفرع وترجيح الوعيد على الوعد يقتضي
ترجيح الفرع على الاصل فكان الاول اولى الثالث عشر ان عمومات الوعد
والوعيد لما تعارضت فنحن نرجح عمومات الوعد بالايات الدالة على

العفو والغفران وهذا الترجيح يجب المصير اليه وذلك لان ايات العفو لابد
وان تكون خاصة وآيات الوعيد لابد وان تكون عامة والا لم تدل على
مقصودهم والعام والخاص اذا تعارضا يرجح الخاص على العام فثبت
بمجموع هذه الوجوه ان عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد وسقط
كلام المعتزلة بالكلية قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد اولى ويدل
عليه وجوه الاول ان الامة مجتمعة على ان الفاسق يلعن ويحد على
سبيل التنكيل وذلك يدل على انه مستحق للعذاب اذ لو لم يكن مستحقا للعذاب
لما جاز لعنه ولا اقامة الحد عليه على سبيل التنكيل واذا ثبت انه في هذه
الحالة مستحق للعقاب استحال ان يكون مستحقا للثواب لان العقاب مضرة
خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال فكان الجمع بين
استحقاقيهما محالا واذا ثبت ان استحقاق العقاب حاصل في الحال فيجب ان
يكون استحقاق الثواب غير حاصل فثبت بهذا الطريق ان عمومات الوعيد
راجحة على عمومات الوعد وهذا الدليل الذي ذكرناه جميع مقدماته
ظاهرة الا قولنا ان الفاسق يلعن ويقام الحد عليه على سبيل التنكيل وعلى
سبيل العذاب وعلى سبيل الخزي فنقول الدليل على انه يلعن قوله تعالى
في قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله الا لعنة الله على الظالمين
والدليل على انه يقام الحد عليه على سبيل التنكيل قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والدليل على
انه يحد على سبيل العذاب قوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما طائفة من
المؤمنين والدليل على انهم من اهل الخزي قوله تعالى في قطاع الطريق
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في

الآخرة عذاب عظيم فوجب بهذا الوجه ان استحقاق العذاب حاصل فكان
استحقاق الثواب زائلا وهذا يقتضي ترجيح جانب الوعيد على جانب
الوعد هذا غاية كلام المعتزلة في هذا المقام الوجه الثاني في ترجيح جانب
الوعيد على جانب الوعد ان آيات الوعيد خاصة وآيات الوعد عامة و
الخاص مقدم على العام الوجه الثالث ان الناس جبلوا على الفساد والشر
فكانت الحاجة الى الزاجر اشد فكان جانب الوعيد ارجح اجاب اصحابنا
عن الترجيح الاول من وجوه الاول انه كما وجدت آيات دالة على انهم يلعنون
ويذمون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذا ايضا حصلت آيات
دالة على انهم يعظمون ويمدحون في الدنيا بسبب ايمانهم قال تعالى واذا
جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة
فهم يرجحون الآيات الدالة على وعيد الآخرة بالآيات الدالة على حصول
اللعن والذم في الدنيا فنحن ايضا نرجح الآيات الدالة على حصول وعد
الاحسان والعفو في الآخرة بالآيات الدالة على حصول المدح والتعظيم
في الدنيا فلم كان قولهم ارجح من قولنا بل الترجيح معنا من الوجوه المذكورة
اقصى ما في الباب ان يقال فان كان لا يلعن ولا يذم في الدنيا فلم يقام عليه
الحد فنقول هذا ضعيف لان الحد قد يقام لا على سبيل التنكيل الا ترى
ان التائب يقام عليه الحد مع انه ليس هناك لعن ونكال فعلمنا انه لا يمكن
الاستدلال باقامة الحد على حصول استحقاق العذاب الوجه الثاني ان آيات
الوعد كما انها معارضة لآيات الوعيد فكذلك هي معارضة لكل آية دالة
على معنى يستلزم حصول الوعيد في الآخرة وعندكم ان الآيات الدالة
على حصول اللعن والخزي والنكال والعذاب في الدنيا مستلزمة لحصول الوعيد

في الآخرة

في الآخرة فيحصل التعارض بين هذه الآيات وبين آيات الوعد فاذا ٢١٣
حصل التعارض في هذا المقام لم يصلح هذه الآيات مرجحة لآيات الوعيد على
آيات الوعد فيبقى ما ذكرناه من الترجيحات سليما عن المعارض الثالث ان
قوله تعالى السارقة والسارق تصريح بان وجوب القطع في حقهما جزاء بما
كسبا نكالا من الله ثم اجمعنا على ان حصول هذا المعنى مشروط بعدم التوبة
فكذا ايضا لم لا يجوز ان يكون حصول هذا المعنى مشروطا بعدم العفو الرابع
ان هذه الآيات حجة عليكم من وجه آخر وذلك لان الجزاء اسم لما يكفي فاذا
حكم الله تعالى بان الحد الذي يقام عليه في الدنيا جزاء وثبت ان الجزاء
ما كان كافيا كان ظاهر هذه الآية مانعا من اتصال العقاب اليه في الآخرة
فثبت ان الترجيح الذي ذكرتموه يبطل مذهبكم بالكلية اما الترجيح الثاني
وهو ان آيات الوعيد خاصة وآيات الوعد عامة فنقول هذا ممنوع وذلك لان
آيات الوعيد يدخل فيها الكافر والمؤمن قبل التوبة وبعدها وآيات العفو
مختصة بالمؤمن فثبت ان الآيات التي تمسكنا بها خاصة والآيات التي
تمسكتم بها عامة واما الترجيح الثالث فضعيف لان الرحمة مقصودة بالذات
والتعذيب مقصود بالعرض وترجيح ما هو مقصود بالذات على ما هو مقصود بالتبع و
العرض اولى من العكس هذا تمام الكلام في الجواب عن الشبهات المعتزلية
الفصل الرابع في دلائلنا على العفو الحجة الاولى الآيات الدالة على
كونه تعالى عفوا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا
عن السيئات ويعلم ما تفعلون وقوله ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى
قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله وما اصابكم من مصيبة فبما
كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير وايضا اجمعت الامة على انه تعالى يعفو عن عباده

واجمعوا على انه من اسمائه العفو اذا ثبت هذا فنقول العفو اما ان يكون عبارة
عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه والقسم الثاني
بط لوجوه احدها ان عقاب من يقبح عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا القبيح
لا يقال انه عفا فان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفا عنه اما اذا كان
له ان يعذبه فترك تعذيبه يقال انه عفا ولهذا قال تعالى وان تعفوا اقرب
للتقوى وثانيها انه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا
عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه
عن التائب لكان ذلك تكريرا من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط
العقاب عمن يحسن عقابه فان قيل لم لا يجوز ان يكون العفو عبارة عن عدم
ايصال العقاب اليه في الدنيا وتاخيره الى الاخرة قلنا لان الاجزية موخرة
الى الاخرة قال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت واذا
عرفنا ان الاجزية موخرة الى الاخرة لم يكن تاخيرها الى الاخرة عفوا وايضا
لو كان هذا القدر يسمى بالعفو لوجب ان يقال عفو الله عن الكفار اكثر من
عفوه عن المسلمين لان حصول المرادات لهم ودفع المكاره عنهم اعني الكفار
في الدنيا اكثر قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن
يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة وقال عليه السلام خص البلاء بالانبياء
ثم بالاولياء ثم بالامثل فالامثل الحجة الثانية الآيات الدالة على كونه تعالى
غافرا او غفورا او غفارا قال تعالى غافر الذنب وربك الغفور واستغفروا
ربكم انه كان غفارا غفرانك ربنا والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط
العقاب عمن لا يجوز عقابه فتعين ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن
يستحق العقاب وانما قلنا ان القسم الاول بط لانه تعالى ذكر صفة المغفرة

في معرض الامتنان على العباد فلو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا المعنى ٢١٤
لان ترك القبيح لا يكون احسانا بل ترك القبيح بان يكون احسانا من الفاعل
الى نفسه اولى من ان يكون احسانا الى غيره فان على مذهب الخصم فلو فعله لا
استحق الذم فهو بتركه ذلك القبيح احسن الى نفسه حيث خلصها عن استحقاق الذم
فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تاخير العقاب عن الدنيا الى الاخرة
والدليل على ان لفظ العفو مستعمل في هذا المعنى قوله تعالى في قصة اليهود
ثم عفونا عنكم من بعد ذلك وليس المراد اسقاط العقاب بل تاخيره الى الاخرة
وكذلك قوله تعالى ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن
كثير اي انه تعالى قد يعجل المصائب اما على جهة الابتلاء او على جهة العقوبة
المعجلة بسبب ذنوبكم ثم انه تعالى لا يعجل العقوبة والابتلاء على كثير منها و
كذلك قوله تعالى ومن آياته الجواري في البحر الى قوله او يوبقهن بما كسبوا
ويعفوا عن كثير اي انه تعالى لو شاء اهلاكهم لاهلكهم الا انه لا يهلكهم عن كثير
من الذنوب والجواب العفو اصله من عفا اثره اي ازاله واذا كان كذلك وجب
ان يكون مسمى العفو هو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه وليس المراد
منه التاخير الى وقت معلوم بل المراد هو الاسقاط المطلق وايضا الغريم اذا
اخر المطالبة لا يقال انه عفا عنه ولو اسقط يقال انه عفا عنه فثبت ان العفو لا
يمكن تفسيره بالتاخير الحجة الثالثة الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانا و
رحيما والاستدلال ان رحمته اما ان يظهر بالنسبة الى المطيعين الذين هم
اهل الثواب او بالنسبة الى العصاة الذين هم اهل العقاب والاول بط لان
رحمته اما ان يكون عبارة عن انه اعطاهم الثواب الذي هو حقهم او عبارة عن
انه تفضل عليهم بما هو زائد من حقهم والاول بط لان اداء الواجب لا يسمى رحمة

لان من كان له على انسان مائة دينار فاخذها منه قهرا لا يليق في مثل هذا الاعطاء
انه رحمه والثاني بط لان المكلف صار بما اخذ من الثواب الذي هو حقه كا مستغني
فتلك الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا يسمى البتة رحمة الا ترى ان السلطان
اذا اعطى الوزير مملكة ثم ضم اليها مملكة اخرى لا يليق لهذه الزيادة انها رحمة
بل يقال انه زاد في الانعام واما القسم الثاني وهو ان رحمة ظهرت بالنسبة الى
اهل العقاب فنقول هذه الرحمة اما ان يكون عبارة عن ترك العذاب الذي هو
غير مستحق او عن ترك العذاب الذي هو مستحق والاول بط والا لكان كل
ظالم رحيما لاجل انه ترك الظلم او لاجل انه ترك الزيادة على ذلك الظلم الذي
فعله ولما بطل هذا بقي انه رحمن رحيم لانه ترك العذاب المستحق وذلك لا
يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة على قول
الخصم لان عذابهما قبيح فبقي ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى صاحب الكبيرة
قبل التوبة هو المط فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان رحمته انما تظهر لان الخلق
والتكليف والرزق كلها بفضله ورحمته او لاجل انه تعالى يخفف عن عقاب
صاحب الكبيرة قلنا اما الاول فهو يفيد كونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في
الاخرة مع ان الامة مجتمعة على ان رحمته في الاخرة اعظم من رحمته في الدنيا
اما الثاني فعند المعتزلة التخفيف عن العذاب المستحق غير جايز وايضا هذا
اشارة الى تفسير الرحمة بترك الزيادة في التعذيب ولو كان الامر كذلك لكان
اكثر الناس تعذيبا للخلق وايصالا للبلاء اليهم رحيما بهم حيث ترك
الزيادة على ذلك القدر ومعلوم انه بط الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال ان قوله
لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة

فوجب ان يكون المراد منه حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة انما قلنا انه لا
يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه احدها ان قوله تع
ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه انه لا يغفره تفضلا لانا اجمعنا على
انه يغفره استحقاقا فانه اذا تاب عن كفره وآمن فانه تعالى يغفر له واذا كان
قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه انه تعالى لا يغفره تفضلا لزم ان
يكون قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
تفضلا حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه
اذا قيل فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطي العشرة لمن استحقها كان
الكلام فاسدا اما لو قال لا يتفضل بالمائة ولكنه يتفضل بالعشرة كان
منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا
امتنع حمل الاية عليهما على صاحب الكبيرة قبل التوبة وثانيها انه لو كان
فتعين حملها صح
قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء معناه انه يغفر لمن يستحق المغفرة
كالتائبين واصحاب الصغاير لم يبق لتميز الشرك عن غيره فائدة لانه تع
كما يغفر ما دون الشرك لمن لا يستحق العقاب ولا يغفره لمن يستحق العقاب
فكذلك يغفر الشرك لمن لا يستحق العقاب ولا يغفره لمن يستحق العقاب
فلا يبقى البتة لهذا التقسيم والتميز فائدة وثالثها ان غفران صاحب
الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجب والواجب لا يجوز تعليقه على
المشية لان المعلق على المشية هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والواجب هو
الذي لا بد من فعله شاء ام ابى والمغفرة المذكورة في الاية معلقة على المشية
فلا يجوز ان يكون المراد منها هو مغفرة التائب وصاحب الصغيرة واعلم
ان هذه الوجوه باسرها الزامات مبنية على قول المعتزلة انه يجب غفران التائب

وصاحب الصغيرة ونحن لا نقول بذلك ورابعها وعليه الاعتماد ان قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك يفيد القطع بانه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك وذلك
يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها ثم قوله بعد ذلك لمن يشاء
يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام لكن لا للكل بل للبعض فثبت انه
تعالى يغفر كل هذه الاقسام للبعض وذلك هو المط فان قيل لم لا يجوز ان
المغفرة عبارة عن ان لا يعذب العصاة في الآخرة بيانه ان المغفرة اسقاط
العذاب والمفهوم من اسقاط العذاب اعم من اسقاطه دائما واللفظ الموضوع
بازاء القدر المشترك لا اشعار فيه بكل واحد من ذينك القيدين فاذن
اللفظ المغفرة لا دلالة فيه على كون الاسقاط دائما اذا ثبت هذا فنقول
لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا لكن يؤخر
عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا في حق من يشاء لا يقال كيف يصح هذا التاويل
ونحن لا نشاهد البتة مزيد الكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين لانا نقول
تقدير الاية ان الله تعالى لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر
عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء فيحصل بذلك تخويف كلى الفريقين
لان الكفار والفساق يخافون ان يعجل عقابهم في الدنيا وان كان لا يفعل ذلك
بكثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط بالكلية فلم قلتم انه لا يمكن
حمله على مغفرة التايب ومغفرة صاحب الصغيرة الوجوه الثلثة الاول
فهي مبنية على اصول المعتزلة وانتم لا تقولون بها واما الوجه الرابع فلانا لا نسلم
ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم والدليل على انه يصح ادخال لفظي الكل
والبعض عليه على البدل مثل ان يقول ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما
دون ذلك يدل على ان هذه الصيغة لا تفيد العموم والا لكان الاول

تكريرا

٢١٦
تكريرا والثاني نقضا سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة
والتايب لان الايات الواردة في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع
واحد من الكباير مثل القتل والزنا والربوا وهذه الاية متناولة
لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فآيات الوعيد يجب ان
تكون مقدمة على هذه الاية والجواب عن السؤال الاول انه لو كان
المراد ما ذكرتم لزم ان يكون عقاب المشركين في الدنيا اكثر من عقاب
غيرهم والا لم يبق للتقسيم والتفصيل فائدة ومعلوم انه ليس كذلك
بدليل الاستقراء والمشاهدة قوله لم قلتم ان قوله تعالى ويغفر ما دون
ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما دون ذلك يفيد الاشارة الى الماهية
الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية من حيث انها هي ماهية
واحدة نوعية وقد حكم بانه يغفرها ففي كل صورة يتحقق فيها هذه
الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم وايضا يصح استثناء كل واحد
من المعاصي عنها وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم وايضا
فلانه لو كان المراد بعض الانواع مع انه لم يحصل ما يدل على ذلك المعين
صارت الاية مجملة والاصل عدم الاجمال قوله آيات الوعيد اخص
قلنا لكن هذه الاية اخص منها لانها تفيد العفو في حق البعض دون
البعض وآيات الوعيد تفيد حصول الوعيد في حق كل من فعل ذلك
الفعل وايضا قد بينا ان عند التعارض بين الوعد والوعيد يجب ان
يكون جانب الوعد والعفو راجحا الحجة الخامسة ان نتمسك بالدليل
التي تمسك بها مقاتل في القطع بالعفو فان عارضونا بآيات الوعيد
قلنا الترجيح ما تقدم ولما كانت تلك الترجيحات ظنية لا جرم رجحنا

العفو وما قطعنا به الحجة السادسة انا سنقيم الدلالة على ان تاثير شفاعة
محمد عم في اسقاط العقاب وذلك يدل على قولنا في هذه المسئلة الحجة
السابعة قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فان قيل هذه الآية ان
دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وانتم لا تقولون بهذا
المذهب فما تدل الآية عليه لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الآية عليه
سلمنا ذلك لكن المراد انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على
هذا المعنى اولى لوجهين الاول انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملنا[ها]
على جميع الذنوب على ما هو ظاهر الآية وان حملناها على ما ذكرتم لم يمكن
حمله على ظاهره لانه تعالى لا يغفر جميع الذنوب من غير توبة فان الكفر ذنب
والله تعالى لا يغفره الا مع التوبة الثاني انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية
قوله وانيبوا الى ربكم الآية والانابة هي التوبة والجواب ان قوله تعالى
يغفر الذنوب جميعا وعد منه تعالى بانه سيفعل ذلك في المستقبل ونحن
نقطع بذلك فانا قاطعون بانه تعالى سيخرج كل المؤمنين من النار لا
محالة فيكون هذا قطعا بحصول الغفران لا محالة وبهذا الطريق يظهر انه
لا حاجة في اجراء الآية على ظاهرها الى اضمار قيد التوبة والله اعلم

المسئلة السادسة والخمسون في ان وعيد الفساق ينقطع مذهبنا
انه تعالى وان عذب الفساق من اهل الصلوة الا انه لا يتركهم في النار
دائما مؤبدا بل يخرجهم الى الجنة وقالت المعتزلة انه يبقيهم في النار دائما
والمعتمد لنا في المسئلة ان هذا الفاسق اما ان لا يكون اما انه لا يكون مستحقا
للعقاب او ان كان مستحقا للعقاب لكنه مع ذلك ليس مستحق للثواب ومتى
كان الامر كذلك وجب ان يكون العقاب منقطعا بيان المقدمة الاولى

ان هذا الفاسق قبل ان صدر عنه هذا الفسق كان من اهل الثواب ٢١٧
بحكم ايمانه وساير طاعته اما عندنا فبحكم الوعد واما عند الخصم فبحكم
الاستحقاق فاذا صدر عنه الفسق بعد ذلك فاما ان يصير بسبب ذلك
الفسق مستحقا للعقاب او لا يصير كذلك فان لم يصر مستحقا للعقاب
فنقول كان هذا الانسان على هذا التقدير مستحقا للثواب ولم يصر
بسبب هذا الفعل مستحقا للعقاب فوجب ان لا يعاقب فضلا عن ان
يكون عقابه دائما واما ان قلنا انه صار بفسقه مستحقا للعقاب فنقول
استحقاق العقاب لا يزيل ما كان ثابتا له من استحقاق الثواب واذا
كان كذلك وجب ان لا يكون عذابه دائما انما قلنا ان العقاب الطاري لا
يزيل الثواب المتقدم لانه لو ازاله لكان اما ان يبقى الموازنة معتبرة ونعني
بالموازنة انه لو كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطاري خمسة اجزاء
فيسقط الخمسة بالخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض و
اما عدم الموازنة فهو ان الطاري يسقط السابق بقدره ولا يسقط
الطاري البتة بل يبقى بحاله والقول بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول
بعدم الموازنة مذهب ابي علي فنقول القول بالموازنة باطل ويدل عليه
وجوه الاول ان ثبوت السابق اما ان يمنع الطاري من الدخول في
الوجود واذا لم يوجد الطاري بقي السابق كما كان وهذا يمنع من
الاحباط واما ان قلنا ان السابق لم يمنع الطاري من الدخول
في الوجود بل دخل في الوجود فهذا الطاري اما ان يؤثر في عدم السابق
او لا يؤثر فيه فان اثر فيه صار الطاري غالبا والسابق مغلوبا فعند
صيرورة السابق مغلوبا امتنع ان يعود غالبا وامتنع ان يؤثر في

اعدام الطارى فلم يكن الموازنة حاصلة وان قلنا بان الطارى بعد دخوله
فى الوجود لم يؤثر فى اعدام السابق فعلى هذا قد وجد الطارى مع
السابق واجتمعا فى الوجود وعلى هذا التقدير لم يحصل بينهما منافاة
اصلا واذا كان كذلك امتنع ان يكون احدهما مؤثرا فى عدم الاخر
ونفيا له فثبت بهذا البرهان القوى فساد القول بالموازنة الوجه
الثانى فى بطلانه وهو انه لو كان كل واحد من السابق والطارى مؤثرا
فى عدم الاخر لكان تاثير كل واحد منهما فى عدم الاخر اما ان يكون معًا
او على التعاقب والقسمان باطلان فبطل القول بكون كل واحد منهما
مؤثرا فى عدم الاخر انما قلنا انه يمتنع حصول ذلك معا لان المؤثر فى عدم
كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان حال
حصول العدمين لان العلة واجبة الحصول عند حصول المعلول فيلزم
كونهما موجودين حال كونهما معدومين وهو محال وانما قلنا انه يمتنع حصول
ذلك لا معًا لانه يقتضى ان يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوبا غالبا
وذلك محال الوجه الثالث وهو ان شرط طريان احد الضدين زوال
الضد الاول فلو كان زوال الضد الاول معللا بطريان الضد
الثانى لزم توقف كل واحد منهما على الاخر وهو محال فهذه الوجوه الثلثة
دالة على المنع من صحة الموازنة واما القسم الثانى وهو قول ابى على وهو
اثبات القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة فهذا ايضا باطل لوجوه
الاول ان هذا يقتضى ان من عبد الله تعالى من اول عمره الى اخره بانواع
الطاعات ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله تعالى قط
على السوية لان عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات
ولم يسقط

ولم يسقط من عقاب هذا الشرب شىء ومعلوم ان ذلك باطل فى بداية العقول
والثانى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فاذا كان عقاب الفسق
احبط ثواب الطاعات المتقدمة ولم يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات
شىء من عقاب هذه المعصية فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية وذلك
يناقض قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فثبت انه لو صح القول
بالاحباط لكان اما مع الموازنة او لا مع الموازنة وثبت فساد القسمين
فوجب القول بفساد الاحباط ومما يدل ايضا على فساد الاحباط ان ذلك
لانه اذا كان مستحقا العشرين جزءا من الثواب ثم اتى بمعصية استحق بها
عشرة اجزاء من العقاب فلو قلنا بان هذا الطارى يحبط السابق لكان
اما ان يحبط هذه العشرة الطارية ذلك العشرين المتقدم وهذا قول
باطل بالاجماع ولانه يكون ظلما واما ان تكون العشرة الطارية تحبط من
العشرين المتقدم عشرة فقط وهذا هو مذهب القائلين بالاحباط
فنقول هذا محال لان نسبة هذه العشرة الطارية الى كل واحدة من
العشرتين السابقتين على السوية فلو اقتضت هذه العشرة الطارية
ازالة احدى العشرتين السابقتين دون العشرة الاخرى لكان هذا
ترجيحا لاحد المتساويين على الاخر من غير مرجح وهو محال ولما بطل هذا
القسم لم يبق الا ان يقال هذه العشرة الطارية تؤثر فى ازالة كل واحدة
من العشرتين المتقدمتين وذلك هو القسم الاول وقد ابطلناه او لا تؤثر
فى ازالة شىء مما وجد قبل ذلك وهذا يمنع من القول بالاحباط وهو المط
فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفسق الطارى لا يزيل الثواب المتقدم واذا ثبت
هذا فنقول ثبت ان المؤمن اذا اتى بالفسق فهو اما ان لا يستحق على فسقه

عقابا ولو انه استحق عليه عقابا لكن هذا الاستحقاق لا يزيل ما كان
ثابتا قبل ذلك من استحقاق الثواب واذا ثبت هذا وجب ايصال
هذا الثواب والعقاب اليه فاما ان يوصل اليه ثواب ايمانه في الجنة
ثم ينقل الى النار وهو بط بالاجماع واما ان يوصل عقاب فسقه اليه في
النار ثم ينقل الى الجنة وهو المط اما المعتزلة فقد احتجوا على الخلود
بوجوه الشبهة الاولى ان السابق بفسقه يستحق العقاب واستحقاق
العقاب يبطل ما كان ثابتا قبل ذلك من استحقاق الثواب وذلك لان
العقاب مضرة خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع
بينهما مح فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا واذا ثبت استحقاق العقاب
وجب ان يزول استحقاق الثواب وهذه هي العمدة الكبرى لهم في
اثبات القول بالاحباط واذا ثبت هذا فنقول لو نقل الفاسق من
النار الى الجنة لكان دخول الجنة اما ان يكون بالاستحقاق او
بالتفضل والاول بط لما بينا ان هذا الاستحقاق غير حاصل و
الثاني بط ايض لان الجنة دار الثواب لا دار التفضل والدليل عليه قوله
تعالى قد افلح المؤمنون الى قوله اولئك هم الوارثون الذين يرثون
الفردوس الشبهة الثانية تمسكوا بالايات المشتملة على لفظ الخلود في
وعيد الفساق كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها قالوا والخلود هو الدوام واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله تعالى
وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون ولا شبهة في ان
من كان قبله قد جعل الله لهم لبثا طويلا في الدنيا فلو كان الخلود عبارة
عن اللبث الطويل فقط لم تكن لهذه الاية معنى وثانيها انه يصح تاكيده

بلفظ

بلفظ التابيد قال تعالى خالدين فيها ابدا ونص اهل اللغة على ان
قوله ابدا تاكيد بمعنى الخلود فلولا ان لفظ الخلود يفيد الدوام والا
لما صح تاكيده بما يفيد الدوام وثالثها انه يصح ان يستثنى من الخلود
اي مقدار اريد فيقال هم خالدون الا كذا وكذا والدليل عليه قوله تعالى
ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك الشبهة الثالثة قوله تعالى
في صفة الفجار وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا من النار لصاروا عنها
غائبين والجواب عن الشبهة الاولى من وجوه الاول انها مبنية على
ان المطيع يستحق بطاعته ثوابا والمذنب يستحق بذنبه عقابا ونحن لا
نقول بذلك فانا لا نوجب على الله تعالى شيئا والثاني سلمنا ذلك ولكن
لا نم ان من صفة الثواب والعقاب ان يكونا خالصة دائمة لا يبقى
الدليل عليه ان الموجب للثواب والعقاب هو الموجب بعينه للمدح و
الذم لكن المدح والذم يبتنيان على الدوام واذا كان الموجب لهما
شيئا واحدا وكان هذا الموجب وجب احد اثريه دائما وجب ان يوجب
الاثر الثاني دائما لانا نقول لا نم ان العقل يوجب المدح والذم
دائما والدليل عليه ان العبد اذا اتى بجرم واحد فالسيد اذا لامه
يوما او شهرا او سنة وهكذا الى اخر عمره نسبه جميع العقلاء الى السفه و
الجنون ويقال له قد لمته مرة فالى متى وايض فلم قلتم انه لما كان ايجابا
لاحد المعلولين على سبيل الدوام وجب ان يكون ايجابه للمعلول الاخر
كذلك وما الدليل عليه وايض فالقول بكون ذلك الفعل موجبا للمدح
والذم والثواب والعقاب مح لان ذلك الفعل قد عدم وانقضى وصار
بعد عدمه نفيا محضا فكيف يعقل كونه موجبا الثالث سلمنا ما ذكرتم

من صفات الثواب والعقاب لكن لما حصل المقتضى لكل واحد من
الاستحقاقين كان ترجيح جانب الثواب على العقاب اولى للترجيحات
التي ذكرناها الرابع سلمنا ان هذا الفاسق لايدخل الجنة باستحقاقه
فلم لايدخلها بفضل الله تعالى والايات التي تمسكوا بها معارضة
بقوله تعالى في صفة اهل الجنة وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن
الى قوله الذي احلنا دار المقامة من فضله والجواب عن الشبهة الثانية
انا لانسلم ان الخلود هو المكث الدايم بل هو عبارة عن المكث الطويل
والدليل عليه العرف ان فلانا حبس حبسا مخلدا ووقف هذا وقفا مخلدا
وليس المراد منه الا طول المكث ومما يحقق ما قلناه ان لفظ الخلود لايدل
على الدوام قطعا بل ظنا اذ لو دل عليه قطعا لامتنع اقترانه الى التاكيد
بلفظ التابيد وحيث اجمعوا على حسن ذلك علمنا ان دلالة لفظ الخلود
على الدوام ليست قطعية وهذه المسئلة قطعية فلم يصلح ان يستدل
بهذه اللفظ في هذه المسئلة والجواب عن الشبهة الثالثة من وجوه الاول
ان قوله تعالى وماهم عنها بغائبين عايد الى الفجار ولفظ الفجار يفيد
الاستغراق فيحتمل ان يكون المعنى ان جملة الفجار لايغيبون لان
الكفار لايخرجون عن النار واذا لم يخرجوا عن النار مع انهم داخلون
تحت لفظ الفجار لم يصدق على جميع الفجار انهم غايبون عن النار
وعلى هذا التقدير نقول بموجب الاية الثاني ان قوله تعالى ان
الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يقتضي كون الابرار في الحال
في النعيم وكون الفجار في الحال في الجحيم ومعلوم انه ليس الامر كذلك فلا بد
من التاويل فنحن نحمل ذلك على الاستحقاق واذا ثبت هذا فنقول

قوله تعالى وماهم عنها بغائبين محمول على انهم لايغيبون عن هذا الاستحقاق
وعلى هذا التقدير نحن نقول بموجب الاية تعالى يعفو عنهم بفضله و
يخرجهم برحمته وكرمه الثالث ان لفظ الفجار لايتناول الا من كان كاملا
في فجوره وذلك هو الكافر ويدل عليه قوله تعالى ووجوه يومئذ عليها
غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة اقصى ما في الباب ان يقع
هنا ترك لعموم لفظ الفجار الا انا نقول هذه القرينة التي ذكرناها
تصلح مخصصة للعموم او نقول يجب حمل لفظ الفجار على الكفار توفيقا
بين هذه الاية وبين ساير الايات منها قوله تعالى انا قد اوحي الينا
ان العذاب على من كذب وتولى ومنها قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين ومنها قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء فهذا
يقتضي تصريحا ان كل من دخل النار فانه يكون مكذبا للانبياء الله تعالى
فيجب ان من لم يكن مكذبا ان لايدخل النار وهذا تمام القول في هذه
المسئلة وقد بلغ مذهبنا في الظهور مبلغا عظيما اللهم اجعلنا من اهل
عفوك ومغفرتك وفضلك واحسانك افعل بنا ما انت اهله ولا
تفعل بنا ما نحن اهله ياذا المن والكرم ياذا الجلال والاكرام والجود و
الانعام والحمد لله على الاسلام **المسئلة السابعة والثلاثون**
في شفاعة نبينا محمد صلعم اتفقت الامة على اثبات هذه الشفاعة الا ان
المعتزلة قالوا تاثيرها في ايصال زيادة النعم الى اهل الثواب واصحابنا
قالوا ذلك حق ولكن من جملة تاثيراتها اسقاط العقاب عن اهل العقاب
لنا وجوه الحجة الاولى انه تعالى امر محمدا صلعم بالاستغفار للمؤمنين فقال

واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات والفاسق مؤمن بدليل قوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما
على الاخرى فقاتلوا التي تبغي الاية سماه مؤمنا حال كونه باغيا وقال
يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سماه مؤمنا حال ما
قتل النفس بغير الحق فثبت بهذا ان الله تعالى امر محمدا بان يستغفر للفاسق
فاذا طلب محمد عم المغفرة للفاسق فلا بد وان يريد ان لا يرده الله تعالى
عن مطلوبه بل يقبل شفاعته واذا ثبت ان محمدا عم يريد ذلك وجب ان يفعل
الله تعالى ذلك لقوله تعالى فلسوف يعطيك ربك فترضى ويلزم من مجموع
ذلك ان الله تعالى يقبل شفاعة محمد عم في حق الفساق الحجة الثانية قوله
تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا
لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الاية
ان المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم او ان غيرهم لا يملكون الشفاعة لهم
لان المصدر كما يحسن اضافته الى الفاعل يحسن اضافته الى المفعول
الا انا نقول حمل الاية على الوجه الاول غير جائز لان حملها عليه يجري
مجرى ايضاح الواضحات فان كل واحد يعلم ان المجرمين الذين يساقون
الى جهنم لا يملكون الشفاعة لغيرهم ولما بطل هذا ثبت وجوب حمل
الاية على الوجه الثاني اذا ثبت هذا فنقول الاية دالة على حصول
الشفاعة لاهل الكباير لانه تعالى قال الا من اتخذ عند الرحمن عهدا
والتقدير ان المجرمين لا يملكون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد
اتخذوا عند الرحمن عهدا وهذا يقتضي ان كل من اتخذ عند الرحمن
عهدا دخل تحت هذه الاية وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا لانه امن

والتوحيد فوجب دخوله تحت هذه الاية ولهذا روي عن ابن عباس رضه
انه قال ذلك العهد شهادة لا اله الا الله اقصى ما في الباب ان يقال اليهودي
اتخذ عند الرحمن عهدا وهو عهد الايمان بالله فوجب دخوله تحت الاية
الا انا نقول العام بعد التخصيص يبقى حجة فيما عداه الحجة الثالثة قوله تعالى
في حق الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى وصاحب الكبيرة مرتضى عند الله
لانه مرتضى بحسب ايمانه ومن صدق عليه انه مرتضى في الصفة الفلانية
صدق عليه انه مرتضى لانه متى صدق المركب صدق المفرد واذا كان كذلك
وجب ان يدخل تحت قوله تعالى الا لمن ارتضى والاستثناء من النفي
اثبات فوجب ثبوت الشفاعة له فان قيل الكلام على هذا الاستدلال
من وجهين الاول ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا
لشفاعة الملائكة انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه و
من صدق عليه انه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه انه ليس بمرتضى
لعين ما ذكرتم فوجب ان يكون داخلا تحت النفي الثاني انا نحمل الاية على ان
المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته بدليل قوله تعالى من
ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون فلم قلتم ان الله تعالى ارتضى شفاعة الفاسق وهذا اول
المسئلة والجواب عن الاول انه ثبت في العلوم العقلية ان المهملتين
لا يتناقضان فقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال
ان يكون عالما بالفقه غير عالم بالكلام فكذا قولنا الفاسق مرتضى الفاسق
ليس بمرتضى لا يتناقضان لانه مرتضى بحسب ايمانه غير مرتضى بحسب فسقه
اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان الفاسق مرتضى بحسب ايمانه وثبت انه متى

صدق انه مرتضى بحسب ايمانه وجب ان يصدق عليه انه مرتضى والمستثنى
هو هذا القدر وكل من صدق عليه هذا القدر وجب ان يكون داخلا
في الاستثناء وخارجا من المستثنى منه ويلزم من هذا ان يكون الفاسق
من اهل الشفاعة والجواب عن السؤال الثاني ان كون الشافع ماذونا
في ان يشفع لاحد الشخصين دون الثاني لا بد وان يكون لامتياز ذلك
الشخص عن الشخص الثاني بصفة مرضية وافعال حسنة مقبولة فيكون
الاصل والعمدة في الباب انما هو صدور الافعال المرضية عن المشفوع له
وحمل اللفظ على المعنى الاصلي اولى من حمله على المعنى العرضي المعتبر على
سبيل التبع واذا كان كذلك كان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى معناه
ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله تعالى منه فعلا وهو الايمان فكان
داخلا تحت هذا الاستثناء الحجة الرابعة قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين ذكر ذلك في معرض التهديد للكفار فلو كان حال المسلم كذلك لم
يبق في هذا التهديد فرق بين المؤمن وبين الكافر فكان تخصيص الكافر
به عبثا الحجة الخامسة قوله عليه الصلوة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي اما المعتزلة فانهم احتجوا على قولهم بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا والاستدلال بهذه الاية من
ثلثة اوجه احدها انه لو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان قد
جزت نفس عن نفس شيئا وثانيها قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة وهذا
نكرة في النفي فيفيد العموم وثالثها قوله تعالى ولا هم ينصرون والشفاعة
نصرة لا يقال هذه الايات نازلة في اليهود وايضا فهذه الاية تنفي مطلق
الشفاعة والمعتزلة مقرون باثبات الشفاعة في باب زيادة المنافع

فانا نجيب عن الاول بان المذهب الصحيح ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب وعن الثاني من وجهين الاول ان الاية هب انها صارت مخصوصة
في باب زيادة الحسنات فيبقى حجة فيما عداها والثاني ان المقصود من هذه
الاية التخويف والتخويف انما يحصل بعدم اسقاط العقاب لا بعدم زيادة
الحسنات وهذا يدل على ان هذه الاية مختصة بان الشفاعات لا تاثير
لها يوم القيمة في اسقاط العقوبات الحجة الثانية قوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والظالم من فعل الظلم فيدخل تحته الكافر
والفاسق لا يقال هذا ينفي كون الشفيع مطاعا ولا ينفي كونه مقبول
القول لانا نقول الجواب عنه من وجهين الاول ان كل عاقل يعلم انه
ليس في الوجود احد يطيعه الله تعالى فلم يكن في حمل الاية على ما ذكرتم
فائدة الثاني ان الشفيع دون المشفوع اليه لانه لو كان فوقه يسمى امرا
وحاكما ولا يسمى شفيعا فلفظ الشفيع افاد كونه دون الله تعالى فلم يكن
حمله قوله يطاع على من فوقه فكان المراد انه ليس لهم شفيع يجاب الحجة الثالثة
قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر هذه
الاية ينفي جميع الشفاعات الحجة الرابعة قوله تعالى وما للظالمين
من انصار والشفيع لا شك انه من الانصار الحجة الخامسة قوله تعالى في
صفة الفساق وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها
بغائبين ولو كانت الشفاعة مقبولة في حق الفساق والعصاة اما
في اسقاط العقاب او في الاخراج من النار بعد الدخول فيها لكان قوله
تعالى وما هم عنها بغائبين خلفا الحجة السادسة قوله تعالى ولا يشفعون
الا لمن ارتضى والفاسق ليس بمرتضى فوجب نفي الشفاعة عنه الحجة

السابعة قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله الى قوله فاغفر للذين
تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ولو كانت الشفاعة حاصلة
للفاسق قبل التوبة لكان التقييد بقيد التوبة في قوله فاغفر للذين تابوا
عبثا الحجة الثامنة اجمعت الامة على انهم يقولون اللهم اجعلنا من اهل
شفاعة محمد عم فلو لم يحصل اهلية الشفاعة الا لاهل الكباير لكان معنى
هذا السؤال اللهم اجعلنا من اهل الكباير والفساق ومعلوم ان
ذلك بط والجواب عن جملة هذه الشبهات بحرف واحد وهو ان دلايلكم
في نفي الشفاعة لابد وان يكون عامة في الاشخاص وفي الاوقات والا
لم يتناول محل الخلاف فيرد ودلايلنا في اثبات الشفاعة لابد وان يكون
خاصة في الاشخاص وفي الاوقات لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل
الاشخاص ولا نثبتها ايضا في جميع الاوقات فثبت انه لابد وان يكون
دلايلنا خاصة ودلايلكم عامة والخاص مقدم على العام فكان الترجيح
في جانبنا واما الاجوبة التفصيلية فمذكورة في التفسير الكبير وبالله التوفيق
المسئلة الثامنة والثلثون في ان التمسك بالدلايل اللفظية هل يفيد
اليقين ام لا قبل الخوض في هذا المط يجب ان نعلم ان الدليل اما ان يكون عقليا
بجميع مقدماته او نقليا بجميع مقدماته او يكون مركبا من القسمين اما ان كان
عقليا بجميع مقدماته فان كانت جميع مقدماته يقينية كانت النتيجة ايضا
يقينية لان اللازم عن المقدمات العقلية الحقة لزوما حقا لابد وان يكون
حقا واما ان كانت المقدمات باسرها ظنية او كانت بعضها يقينيا وبعضها
ظنيا لا محالة ظنية لان الفرع لا يكون اقوى من الاصل فاذا كان الاصل (كانت النتيجة صح)
بكليته او ببعض اجزائه ظنيا كان الفرع اولى ان يكون كذلك واما القسم الثاني

وهو الدليل الذي يكون نقليا بجميع مقدماته فهذا محال لان الاستدلال بالكتاب
او السنة موقوف على العلم بصدق الرسول وهذا العلم لا يستفاد من الدلايل
النقلية والا وقع الدور بل هو مستفاد من الدلايل العقلية ولا شك ان
هذه المقدمة احد الاجزاء المعتبرة في صحة ذلك الدليل النقلي فثبت ان
الدليل الذي يكون نقليا بجميع مقدماته محال بط واما القسم الثالث وهو الدليل
الذي يكون بعض مقدماته عقليا وبعضها نقليا فهذا كثير اذا عرفت هذا
فنقول اختلف العقلاء في ان التمسك بالدلايل النقلية هل يفيد اليقين
ام لا قال قوم انه لا يفيد اليقين البتة وذلك لان التمسك بالدلايل النقلية
موقوف على مقدمات عشرة وكل واحد منها ظني والموقوف على الظني اولى ان يكون
ظنيا اما المقدمة الاولى فهي ان التمسك بالدلايل اللفظية موقوف على معرفة
اللغات واللغات منقولة برواية الاحاد لا بالتواتر فان رواة اللغة جمع معدودون
من الادباء كالخليل والاصمعي وغيرهما ولا شك انهم ما كانوا معصومين و
مثل هذه الرواية لا يفيد الا الظن المقدمة الثانية ان التمسك بالدلايل
النقلية موقوف على صحة النحو لان باختلاف الاعرابات تختلف المعاني و
النحو منقسم الى اصول تثبت بالرواية والى فروع تثبت بالقياس اما الاصول
المثبتة بالروايات فهي ايضا منقولة بروايات الاحاد فلا يفيد الا الظن وايضا
فالبصريون والكوفيون يكذب بعضهم بعضا ويطعن بعضهم في بعض واما الفروع
المثبتة بالقياس فلا شك في انها في غاية الضعف فثبت ان الكل مظنونة
لا معلومة المقدمة الثالثة ان التمسك بالدلايل النقلية موقوف على عدم
الاشتراك في الالفاظ لان بتقدير حصول الاشتراك فلعل مراد الله تعالى
من هذه الآية او من هذا الخبر غير ما عرفناه وتصورناه بل معنى آخر فاذن

تعيين هذا المعنى يتوقف على نفى الاشتراك المقدمة الرابعة ان التمسك بالدلايل
النقلية موقوف على وجوب حمل اللفظ على حقيقته لا على مجازه والا ففى المجازات
كثرة فلم يكن حمل اللفظ على بعضها اولى من حمله على البقية الا ان قولنا الاصل
فى الكلام هو الحقيقة مقدمة ظنية المقدمة الخامسة ان هذا التمسك موقوف
على وجوب نفى الحذف والاضمار لان تجويزه يفضى الى انقلاب النفى اثباتا
والاثبات نفيا قال تعالى لا اقسم بيوم القيمة وقال تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك وقال تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ان لا تشركوا به شيئا فقالوا
النفى فى هذه الايات كلها اثبات وقال تعالى يبين الله لكم ان تضلوا قالوا
الاثبات ههنا نفى لكن عدم الاضمار والحذف مقدمة ظنية المقدمة السادسة
نفى التقديم والتاخير معتبر فى دلالة الدلايل النقلية وهو كثير الوقوع فى القرآن
وهو ايض مقدمة ظنية المقدمة السابعة التمسك بالعمومات انما يفيد المطلوب
اذا لم يوجد المخصص لكن عدم المخصص مظنون لان اقصى ما فى الباب انا طلبناه
فما وجدناه لكن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود فى غاية الضعف
المقدمة الثامنة شرط التمسك بالدلايل النقلية عدم الناسخ وهو ايضا
مظنون كما بيناه فى عدم المخصص المقدمة التاسعة شرط التمسك بالدلايل
النقلية عدم المعارض لان بتقدير وجوده يجب الرجوع الى الترجيحات التى
لا تفيد الا الظن لكن العلم بعدم ذلك المعارض السمعى مظنون لا مقطوع
المقدمة العاشرة شرط التمسك ايض عدم المعارض العقلى القاطع لانه
بتقدير وجوده يجب صرف اللفظ السمعى الى التاويل لكن عدم المعارض العقلى
القاطع مظنون لا معلوم لان اقصى ما فى الباب ان الانسان لا يعرف ذلك
المعارض لكن عدم العلم لا يفيد العلم بالعدم فثبت ان الدلايل النقلية

موقوفة على هذه المقدمات العشر وكلها ظنية والموقوف على الظنى
اولى ان يكون ظنيا فالدلايل النقلية ظنية واعلم ان هذا الكلام على اطلاقه
ليس بصحيح لانه ربما اقترنت بالدلايل النقلية امور عرف وجودها
بالاخبار المتواترة وتلك الامور تنفى هذه الاحتمالات وعلى هذا التقدير
يكون الدلايل السمعية المقرونة بتلك القراين الثابتة والاخبار المتواترة
مفيدة لليقين والله اعلم وبالله التوفيق المسئلة التاسع والثلثون
فى الامامة وفيها فصول الفصل الاول اختلف الناس فى وجوب الامامة
وضبط المذاهب ان يقال نصب الامام اما ان يقال واجب او غير واجب اما
القائلون بانه واجب فهم فريقان احدهما الذين قالوا نصبه واجب و
الطريق الى معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل وهذا هو قول اصحابنا
واكثر المعتزلة والزيدية والثانى الذين يقولون الطريق الى معرفة
هذا الوجوب العقل ثم هؤلاء فريقان منهم من قال انه يجب عقلا على
الخلق ان ينصبوا لانفسهم رئيسا وذلك لان نصب هذا الرئيس يتضمن
دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا وهذا قول
ابى الحسين البصرى من المعتزلة ومن قدمائهم قول الجاحظ وابى الحسين
الخياط وابى القاسم الكعبى ومنهم من قال بل يجب على الله تعالى نصب
الامام للخلق وهؤلاء فرق فقالت الملاحدة والاسمعيلية انه لا
سبيل الى معرفة الله تعالى الا بتعليم الرسول والامام فوجب على الله تعالى
ان لا يخلى العالم عن المعصوم يرشد الخلق الى معرفة الله تعالى وقالت
الاثنى عشرية لا حاجة فى معرفة الله الى المعصوم الا انه يجب على الله تعالى
نصب الامام المعصوم ليكون لطفا فى اداء الواجبات العقلية وفى

الاجتناب عن القبائح العقلية وليكون ايضاً حافظاً للدين عن الزيادة
والنقصان وقال بعض قدماء الشيعة انه يجب على الله تعالى نصب الامام
ليعلمهم احوال الاغذية والادوية ويعرفهم السموم المهلكة ويعلمهم
الحرف والصناعات ويصونهم عن الآفات والمخافات فهذا تفصيل
قول من قال انه يجب نصب الامام اما الذين قالوا انه غير واجب فهم
فرق الاول قال الاصم نصب الامام عند ظهور الفتن واجب واما عند
العدل والامن فلا الثاني قال بعضهم نصب الامام عند ظهور الفتن
غير واجب لانه ربما يصير نصبه سبباً لتمرد بعضهم عن طاعته فيزداد
الفتنة اما عند ظهور العدل فواجب الثالث قول اكثر الخوارج وهو انه
لا يجب نصب الامام في شيء من الاوقات فان فعلوه جاز وان
تركوه جاز ايضاً فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة ولنا فيه
مقامان احدهما بيان انه يجب على الخلق نصب رئيس لانفسهم والثاني
بيان انه لا يجب على الله نصب الامام لهم اما المقام الاول فالدليل الاول
ان نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لا يندفع الا بنصبه ودفع الضرر عن
النفس واجب بقدر الامكان وهذا يقتضي انه يجب على العقلاء ان
ينصبوا لانفسهم اماماً بيان المقام الاول انا نرى ان البلد اذا حصل
فيه رئيس قاهر مهيب سائس يامرهم بالافعال الجميلة ويزجرهم عن
القبائح كان حال البلد في البعد عن التشويش والفساد والقرب من
الانتظام والصلاح اتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس والعلم به
ضروري بعد استقراء العادات فثبت ان نصب الامام يقتضي اندفاع
انواع من المضار لا يندفع الا بنصبه واذا كان كذلك كان نصب هذا

٢٢٥ الرئيس دافعاً للضرر عن النفس واما ان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر
الامكان فهذا متفق عليه بين العقلاء اما عند من يقول بالحسن والقبح
العقليين فانه يقول وجوب هذا معلوم في بداية العقول واما عند
من لا يقول بذلك فانه يقول وجوب هذا ثابت باجماع الانبياء والرسل
وباتفاق جميع الامم والاديان فان قيل كما في نصب هذا الرئيس هذه
المصالح لكن فيه انواع من المفاسد منها انهم ربما يستنكفون عن طاعته
فيزداد الفساد ومنها انه ربما يستولي عليهم فيظلمهم ومنها انه بسبب تقوية
رياسته يكثر الخرج فيفضي الى اخذ الاموال عن الضعفاء والفقراء
قلنا لا نزاع في ان هذه المحذورات قد يحصل لكن كل عاقل يعلم انه
اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع بالمفاسد الحاصلة
من وجوده فان المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد بكثير من المفاسد الحاصلة
من وجوده وعند وقوع التعارض يكون العبرة بالرجحان فان ترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فهذا ما في هذا المقام المقام الثاني
في بيان انه لا يجب على الله تعالى نصب هذا الامام والخلاف فيه مع الاسمعيلية
والاثني عشرية على ما شرحناه فنقول الدليل على انه غير واجب انه لو وجب على
الله تعالى نصب الامام لكان الواجب اما نصب امام يتمكن المكلف من
الرجوع اليه والانتفاع به في دينه او دنياه او الواجب نصب امام سواء كان
كذلك او لم يكن والقسمان باطلان فالقول بالوجوب باطل انما قلنا ان القسم
الاول باطل لانه غير موجود ولو كان ذلك واجباً على الله تعالى لفعله لكنه
ما فعله فان الواحد منا اذا احتاج الى هذا الامام في ان يستفيد منه علماً
او ديناً او يجلب بواسطته الى نفسه منفعة او يدفع منها مضرة يطلب

الى باى حيلة كانت لم يحصل منه البتة اثر ولا خبر والعلم بذلك ضروري
وانما قلنا ان القسم الثاني بط لان المقصود من نصب هذا الامام اما منفعة
دينية او دنيوية لا محالة والانتفاع به يعتمد امكان الوصول اليه ولما
تعذر امكان الوصول اليه تعذر ذلك الانتفاع به ولما تعذر ذلك
الانتفاع به لم تكن في نصبه فائدة اصلا فكان القول بوجوب نصبه عبثا
فان قيل ان في نصبه اعظم الفوايد والمنافع وهو ان يكون هاديا الى معرفة
الله تعالى على قول الاسمعيلية او ان يكون لطفا في اداء الواجبات العقلية
الا ان الظلمة خوفوه تخويفا احتاج معه الى الاختفاء والاستتار
فالذنب لهم حيث احوجوه الى الاختفاء والجواب ان هذا المكلف المعين
اذا لم يفعل فعلا البتة يوجب ان يصير الامام خائفا منه ثم انه بقي بحال لا
يمكنه الوصول الى هذا الامام بشيء من الطرق فقد صار محروما عن هذا
الانتفاع لا بامر صدر منه فكان يجب على الله تعالى ان يامر الامام بان
يظهر نفسه لهذا المحتاج فلما لم يوجد شيء من ذلك علمنا انه لا اصل لهذا
الحديث واحتج الشريف المرتضى على انه يجب على الله تعالى نصب الامام بان
قال نصب الامام لطف واللطف واجب على الله تعالى فيلزم ان يكون
نصب الامام واجبا على الله تعالى واعلم ان مرادنا من اللطف الامر الذي
علم الله تعالى من حال المكلف انه متى وجد ذلك الامر فان حاله الى قبول
الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد ذلك الامر بشرط
ان لا ينتهي الى حد الالجاء اذا عرفت هذا فنقول انما قلنا ان نصب
الامام لطف لان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المعاصي و
يامرهم بالطاعات كان حالهم في القرب من الطاعات والبعد عن المعاصي

اكمل مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس والعلم بصحة ما ذكرناه بعد استقراء
العادات ضروري وانما قلنا ان اللطف واجب على الله تعالى لوجهين
الاول ان من اتخذ ضيافة لانسان وعلم ان ذلك الانسان لا يحضر تلك
الضيافة الا اذا ذهب المضيف اليه بنفسه والتمس منه الحضور فان
صدق فيما قال يريد حضور ذلك الانسان في ضيافته وجب ان يذهب اليه
بنفسه ويلتمس منه الحضور فاذا لم يذهب اليه ولم يلتمس منه الحضور مع
علمه بانه ان لم يفعل ذلك لم يحضر علمنا انه ما كان يريد حضور ذلك الانسان
في ضيافته فكذا انه تعالى اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن
المحظورات وعلم انه لا يقدم العبد على ذلك الفعل الا اذا نصب الله له
اماما وجب ان يكون تلك الارادة مستلزمة لارادة نصب الامام فان لم يرد
هذا امتنع كونه مريدا لتلك الطاعات الثاني ان فعل اللطف ازاحة لعذر
المكلف فوجب ان يكون واجبا قياسا على التمكين والجواب من وجوه
كثيرة ذكرناها في كتاب نهاية العقول وفي كتاب المحصول في الاصول و
نذكر هنا نكتة كافية في هذا الباب الاول لا نم ان نصب الامام لطف و
بيانه وهو ان اللطف الذي قررتموه انما يحصل من نصب امام قاهر
سائس يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب هذا
الامام اما الامام الذي لا يرى في الدنيا منه اثر ولا خبر فلا نم انه
لطف البتة فاذن الامام الذي يمكن بيان كونه لطفا لا توجبون وجوده
والذي توجبون وجوده لا يمكن بيان كونه لطفا فسقط الاستدلال
الثاني كما ان كون الخلق اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية اتم واكمل
عند وجود الامام منه عند عدمه فكذلك هذه الاحوال اكمل عند وجود

القضاة المعصومين والعساكر المعصومة والنواب المعصومين و
انتم لا توجبون شيئا من ذلك على الله تعالى فعدم وجوب هذه الاشياء
اما ان يبقى انه لاجل ان الواجب تحصيل اصل التمكين فاما تحصيل تكميل
التمكين فغير واجب او يبقى كون القضاة والعساكر معصومين وان كان
لطفا من هذا الوجه الا انه ربما اشتمل على وجه خفي من وجوه المفسدة
لا نعرفه فلا جرم لم يجب على الله تعالى نصب القضاة المعصومين و العساكر
المعصومين وعلى التقديرين فلم لا يجوز مثله في هذه المسألة الثالث
ان كون الشيء مشتملا على المصلحة من بعض الوجوه لا يمنع اشتماله على
المفسدة من وجه آخر والشيء لا يكون واجبا على الله تعالى الا اذا كان
خاليا عن جميع الجهات المفسدة فاذن لا يتم القول بان نصب الامام
لطف بمجرد ما ذكرتم بل لا بد معه من بيان كونه خاليا عن جميع جهات المفسدة
وانتم ما فعلتم ذلك فاذن لم يثبت ان نصب الامام لطف لا يقال انا في
هذا المقام انما نتكلم مع المعتزلة وهم يسلمون لنا ان المعرفة انما يجب علينا
تحصيلها لكونها لطفا في اداء الواجبات العقلية فان كان مجرد تجويز
اشتمال الشيء على المفسدة يمنع من الحكم بكونه لطفا وجب ايضا ان لا
نحكم بكون المعرفة لطفا لان هذا الاحتمال قائم فيها لانا نقول الفرق ظ
وذلك لان المعرفة لطف يجب علينا تحصيلها ونحن اذا عرفنا في الشيء
كونه مشتملا على جهة من جهات الحسن ولم نعرف فيه جهة من جهات القبح
غلب على ظننا كونه لطفا والظن في حقنا قائم مقام العلم في كونه سببا
لوجوب الفعل علينا فلا جرم كفى هذا القدر في انه يجب علينا تحصيل معرفة
الله تعالى اما انتم فانما توجبون نصب الامام على الله تعالى ولا يمكن

الجزم بوجوبه على الله تعالى الا اذا ثبت ان في علم الله تعالى خاليا عن جميع
جهات المفسدة فاين احد البابين عن الآخر بلى لو ورد دليل سمعي على
ان الله تعالى فعل ذلك استدللنا بان الله فعله على خلوه عن جميع جهات
القبح وعلى كونه لطفا اما انتم عكستم هذا الباب فاستدللتم بكونه
لطفا في نفسه على انه واجب على الله تعالى فظهر الفرق بين البابين الرابع
لا يبعد وجود زمان متى نصب لاهل ذلك الزمان رئيس سايس استنكفوا
عن طاعته فيصير نصب الرئيس في ذلك الزمان سببا لازدياد الفتنة لا يقال
هذا وان كان محتملا الا انه نادر والنادر لا عبرة به لانا نقول هب انه نادر
الا انه لا زمان الا ويحتمل ان يكون ذلك الزمان زمانا لذلك النادر وبتقدير
ان يكون كذلك لم يكن نصب الرئيس فيه واجبا ومع لا يمكنكم ان تقطعوا في شيء
من الازمنة بانه يجب فيه نصب الرئيس على الله تعالى الخامس انكم اما ان
تدعوا بان نصب الامام لطف في الشرعيات او في العقليات فان كان
الاول بطل قولكم لان خلو الزمان عن التكاليف الشرعية جائز فالامام الذي
هو لطف فيها اولى ان يجوز خلو الزمان عنه وان كان الثاني فنقول اما ان
تدعوا ان الامام لطف في ادخال تلك الواجبات العقلية في الوجود سوآء
كان ادخالها في الوجود لاجل وجه وجوبها او لا لهذا الوجه واما ان تقولوا
بان الامام لطف في ان يدخلها المكلف في الوجود لاجل وجه وجوبها
والاول باطل لان ادخالها في الوجود لا لاجل وجه وجوبها لا عبرة به البتة
فلم يبق لكم الا ان تدعوا ان الامام لطف في ان يدخل المكلف الواجبات
العقلية في الوجود لاجل وجه وجوبها وهذا مما لا يمكنكم ان تذكروا
في تقريره شيئا وذلك لان ادخال الفعل في الوجود لاجل وجه وجوبه عبارة

عن كيفية من كيفيات الدواعي القائمة بالقلوب ومن اين يمكن اثبات
ان لنصب الامام اثرا في هذه الكيفيات بل لو قيل ان الامر بالعكس لكان
اولى لان الممنوع متبوع فاذا صار الانسان محمولا على فعل من الافعال
بالتخويف صار نفورا عنه واذا صار ممنوعا عن شيء صار راغبا فيه فثبت
ان هذه التهويلات التي يذكرها هؤلاء الاثني عشرية تمويهات محضة
وانه متى بحث عن محل الخلاف على التعيين لا يمكنهم ان يذكروا في تقرير
مذهبهم بعد التلخيص خيالا فضلا عن حجة السادس وهو ان عند
حصول هذا اللطف المقرب اما ان يعلم الله تعالى انه تحصل ما يمنع عن
الفعل او يعلم انه لم يحصل هذا المانع البتة فان كان الاول فلا نم انه
يجب في العقل فعل مثل هذا اللطف لانه اذا كان بتقدير وجوده
لا يحصل الفعل كما ان بتقدير عدمه ايضا لا يحصل لم يكن فعل مثل هذا
اللطف واجبا بل العقل يوجب الامتناع منه لانه لا فائدة في فعله
البتة وان كان الثاني وهو ان الله تعالى علم ان هذا اللطف يرجح جانب
الفعل وعلم انه لم يحصل معه ما يمنع من الفعل فمثل هذا يقتضي حصول
الاثر على ما قررناه في مسئلة خلق الافعال فلو كان نصب الامام لطفا
بهذا التفسير لزالت المفاسد وحصلت المصالح لا محالة ولما لم يكن
كذلك وجب ان لا يكون نصب الامام لطفا السابع هذا الذي يجعل
نصب الامام لطفا فيه ان كان الله تعالى عالما بوقوعه كان واجب
الوقوع فلا حاجة به الى هذا اللطف وان كان عالما بعدم وقوعه كان
ممتنع الوقوع فلم يكن للطف فيه اثر البتة سلمنا ان نصب الامام لطف لكن
لا نم ان اللطف واجب وقد قررنا ما يدل على انه لا يجب على الله تعالى شيء

اصلا فهذا هو الكلام المختصر في هذا الباب الفصل الثاني ٢٢٨
في انه لا يجب ان يكون الامام معصوما قال اصحابنا والمعتزلة والزيدية
والخوارج لا يجب ان يكون الامام معصوما وقالت الاسمعيلية والاثني
عشرية يجب لنا انا سنقيم الدلالة على صحة امامة ابي بكر واجمعت الامة
على انه ما كان واجب العصمة لا اقول انه ما كان معصوما فيحصل لنا
من مجموع هاتين المقدمتين ان الامام ليس من شرطه ان يكون واجب
العصمة اما الاثني عشرية فقد احتجوا على وجوب عصمة الامام بوجوه
الشبهة الاولى انا انما احوجنا الخلق الى الامام لجواز الخطا عليهم فلو
حصل للامام هذا المعنى افتقر هو ايضا الى امام آخر فلزم التسلسل واما الدور
وهما محالان فوجب ان لا يتحقق فيه جواز الخطا واعلم انهم ينحوا
فقالوا ان دليلنا في وجوب وجود الامام وفي وجوب عصمته بعينه
هو عين الدليل الذي يعرف (يقرر به) وجود الصانع ووجوب وجوده وذلك
لانا نقول العالم يجوز وجوده ويجوز عدمه فافتقر رجحان وجوده على عدمه
الى مرجح فكذا قلنا الخلق يجوز عليهم الطاعة ويجوز عليهم المعصية
فافتقر رجحان الطاعة على المعصية الى مرجح وهو الامام ثم قلنا الجواز
الذي هو علة الحاجة الى المؤثر غير حاصل في الصانع والا لافتقر الى
مؤثر آخر فيلزم اما الدور واما التسلسل فكذا ههنا قلنا جواز الاقدام على
المعصية غير حاصل في الامام والا لافتقر الى امام آخر فيلزم اما التسلسل
واما الدور فثبت ان مسئلة الامامة بعينها مطابقة لمسئلة اثبات الصانع
الشبهة الثانية في وجوب العصمة انه ثبت بالتواتر عن رسول الله صلى الله
عليه وآله ان الشريعة التي جاء بها فانه اوجبها على جميع المكلفين الى قيام

القيمة ولما اوجبها على جميع المكلفين وجب وصولها الى جميع المكلفين والا لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق واذا ثبت هذا فنقول هذه الشرايع لا بد لها من حافظ يحفظها عن التغير ومن ناقل ينقلها الينا وذلك الناقل لا بد وان يكون واجب العصمة اذ لو لم يكن كذلك لم يكن نقله مفيدا للعلم وذلك الناقل الذي هو واجب العصمة اما ان يكون مجموع الامة على ما يذهب اليه من يقول الاجماع حجة او بعض آحاد الامة والاول بط لان وجوب عصمة كل الامة غير ثابت بالعقل لانا نرى النصارى على كثرتهم مجمعين على الاباطيل فاذن وجوب عصمة مجموع الامة لا يعرف الا بالدلايل السمعية وكل دليل نقلي فانه لا يبعد تطرق النسخ والتخصيص اليه فاذن كل دليل يدل على ان الاجماع حجة فانه لا يتم كونه دليلا الا اذا عرفنا انه لم يوجد له ناسخ ولا مخصص وانما يحصل لنا العلم بهذا العدم ان لو عرفنا انه لو حصل هذا الناسخ او هذا المخصص لوجب ان يصل الينا وانما نعرف انه لو كان لوصل الينا لو علمنا انه لا يجوز على الامة ان تخلوا بنقل بعض الشرايع وانما يعرف انه لا يجوز منهم هذا الاخلال اذا عرفنا كونهم موصوفين بوجوب العصمة فثبت ان العلم بانه لم يحصل الاخلال بنقل الشريعة متى استفدناه من الاجماع لزم الدور والدور بط فكان هذا القسم باطلا واذا بطل هذا القسم ثبت ان المتكفل بنقل الشريعة وحفظها عن التغيير والتبديل اشخاص معينون موصوفون بوجوب العصمة وذلك هو المط لا يقال لم لا يجوز ان تبقى الشريعة تبقى محفوظة بنقل اهل التواتر لانا نقول نقل اهل التواتر يدل على ان ما نقلوه صحيح لكن لا يدل على ان الذي لم ينقلوه لم يوجد فاين احد البابين من الآخر وهذه الشبهة كانوا يرتبونها على وجه سخيف ونحن بيناها

لهم على هذا الوجه الشبهة الثالثة الامام في اللغة عبارة عن الشخص الذي يؤتم به ويقتدى به كالرداء اسم لما يرتدى به واللحاف اسم لما يلتحف به اذا ثبت فنقول لو جوزنا الذنب على الامام فحال اقدامه على ذلك الذنب اما ان نقتدي به او لا نقتدي به فان كان الاول كان الله تعالى قد امر بالذنب وانه غير جايز وان كان الثاني خرج الامام عن كونه اماما لان المأموم اذا راى ما علم حسنه فعله وان راى ما علم قبحه لم يفعله فح لا يكون متبعا له ولا مقتديا به بل يكون متبعا للدليل وذلك يقدح في كونه اماما فثبت ان الخطا على الامام غير جايز الشبهة الرابعة لو جاز الذنب على الامام فبتقدير اقدامه على سفك الدماء واستباحة الفروج وانواع الظلم اما ان يجب على الرعية منعه عن هذه الافعال او لا يجب فان وجب فاما ان يجب ذلك على مجموع الامة او على آحاد الامة لا جائز ان يجب على مجموع الامة منعه عن تلك الافعال لوجهين الاول ان اطباق جميع الرعايا الموجودين في الشرق والغرب على الفعل الواحد ممتنع فح لا يحصل منع الامام عن تلك الافعال المنكرة الثاني انا نرى ان الملك العظيم اذا اقدم على فعل قبيح فكل واحد من آحاد الرعايا يخاف من اظهار الانكار عليه لانه يخاف ان يصير غيره موافقا لذلك الملك في ذلك الفعل القبيح فح ياخذون هذا الواحد الذي اظهر الانكار ويقتلونه واذا كان هذا الخوف حاصلا لكل واحد من آحاد الرعية امتنع اجتماعهم على منع ذلك الملك عن ذلك الفعل واما القسم الثاني وهو ان يجب على كل واحد من آحاد الرعية اظهار الانكار على الملك الكبير فهذا ايضا بعيد لوجهين الاول ان واحدا من آحاد الرعية لا يقوى على مقاومة امير صغير من القرى

فكيف على مقاومة ملك الدنيا الثاني ان المقصود من نصب الامام ان يؤدب كل واحد من آحاد الرعية فلو كلفنا كل واحد من آحاد الرعية ان يؤدب الامام لزم الدور فان هذا انما ينزجر عن معصيته بسبب ذلك بسبب هذا ومعلوم ان الدور باطل واما القسم الثالث وهو ان يقال بان عند اقدام الامام على المعاصي والفواحش لا يجوز منعه عنها البتة فهذا ايضا باطل لان الدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة فيتناول الامام وغيره وايضا فعلى هذا التقدير يكون نصب الامام سببا لتكثير الفواحش ومعلوم ان المقصود منه تقليلها فهذا يفضي الى التناقض فثبت ان الامام لو لم يكن واجب العصمة لافضى الى هذه الاقسام الباطلة فوجب القول بكونه باطلا

الشبهة الخامسة التمسك بقوله تعالى لابراهيم عليه السلام قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين دلت الآية على ان عهد الامامة لا يصل الى من كان ظالما وكل من كان مذنبا فانه ظالم قال الله تعالى فمنهم ظالم لنفسه فصارت الآية نصا في ان كل من كان مذنبا سواء كان ذنبه ظاهرا او باطنا فانه لا يكون اماما واذا كان كذلك ثبت ان الامام لا بد وان يكون معصوما

والجواب عن الشبهة الاولى انها مبنية على مسئلة الاولى وهي ان الخلق لما كان الخطأ عليهم جائزا احتاجوا الى نصب الامام وقد تقدم الجواب عن كلامهم فيه والجواب عن الشبهة الثانية ان الشريعة انما تبقى محفوظة بنقل الناقل المعصوم لو كان ذلك الناقل المعصوم بحيث يرى ويمكن الوصول اليه والرجوع الى قوله فاما اذا لم يكن كذلك فكيف تصير الشريعة محفوظة بنقله فسقطت هذه الشبهة والجواب عن الشبهة الثالثة

انه لا نزاع في انه يجب على كل واحد من آحاد الرعية ان يقتدي بنواب الامام من القضاة والعلماء والشهود مع انهم بالاتفاق ليسوا معصومين فكل ما يقولونه فيهم فهو جوابنا عن الامام الاعظم والجواب عن الشبهة الرابعة المعارضة ايضا بنواب الامام وذلك لان المعصوم اذا فوض الامارة والوزارة الى بعض الناس فذلك المفوض اليه غير معصوم فبتقدير صدور الذنب عنه فالمانع له اما الامام الاكبر وحده او مع غيره و الاول باطل لان الامام الاكبر وحده لا يقدر على دفع ذلك الامير مع عساكره الكثيرة الا ترى ان عليا عليه السلام لم يقدر على دفع المعوية عن الامرة مع ما كان معه من العساكر الكثيرة فضلا عن ان يقدر عليه وحده والثاني وهو ان الدافع لذلك الامير هو الامام الاكبر مع عسكره وهذا ايضا باطل لان عسكره ليسوا معصومين فربما لا يمتثلون امر الامام المعصوم فثبت ان تفويض الامارة والوزارة الى غير المعصوم سبب لازدياد الشر و الفتنة فكل ما يقولونه ههنا فنحن ايضا نقول في الامام والجواب عن الشبهة الخامسة ان الآية دالة على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنب فاما ان يكون واجب العصمة فلا دلالة في الآية عليه

الفصل الثالث

فيما به يصير الامام اماما اتفقت الامة على ان نص الله تعالى ونص رسوله على شخص بالامامة سبب مستقل لصيرورته اماما لكنهم اختلفوا في انه هل يصير اماما بطريق آخر سوى هذا التنصيص او لا فقالت الزيدية ان الفاطمي اذا كان عالما زاهدا وخرج بالسيف ودعا الى نفسه بالامامة صار اماما وقال اصحابنا والمعتزلة عقد البيعة سبب لحصول الامامة والاثنا عشرية انكروا ذلك لنا انا سنقيم الدلالة على صحة امامة

الى بكر وامامته لم تنعقد الا بالبيعة وهو يقتضى ان يكون البيعة طريقا
لحصول الامامة واما الاثنى عشرية فقد احتجوا على ان البيعة لا يمكن
ان يكون سببا لحصول الامامة بوجوه الشبهة الاولى ان هؤلاء الذين
يبايعون الامام لا قدرة لهم البتة على التصرف في آحاد الامة وفي اقل
مهم من مهماتهم ومن لا قدرة له على التصرف في اقل الامور على اقل
الاشخاص كيف يعقل ان يكون له قدرة على اقدار الغير على التصرف في
جميع اهل الشرق والغرب الشبهة الثانية ان اثبات الامامة بالعقد و
البيعة يفضى الى الفتنة لان اهل كل بلد يقولون الامام منا اولى والعقد
الصادر منا ارجح ولا يمكن ترجيح البعض على البعض فيفضى الى الهرج
والمرج واثارة الفتنة ومعلوم ان المقصود من نصب الامام ازالة الفتنة
بقدر الامكان فنصب الامام بطريق البيعة يفضى الى التناقض فكان
باطلا الشبهة الثالثة ان منصب الامامة اعلى واعظم من منصب القضاء
والحسبة فاهل البيعة لما لم يتمكنوا من نصب القاضى والمحتسب فبان لا
يتمكنوا من نصب الامام الاعظم اولى الشبهة الرابعة الامام نايب الله
الله تعالى ونايب رسوله عم ونيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير
فوجب ان لا تثبت الامامة الا بنص الله تعالى ونص رسوله فثبت ان
الامامة لا تثبت الا بالنص الشبهة الخامسة ان الامام يجب ان يكون
واجب العصمة وان يكون افضل الخلق كلهم وان يكون اعلم الامة كلهم وان
يكون مسلما فيما بينه وبين الله تعالى ولا اطلاع لاحد من الخلق عن هذه
الصفات والله تعالى هو العالم بها واذا كان كذلك وجب ان لا يصح نصب الامام
الا بالنص والجواب عن الاولى انه منقوض بان الشاهد لا قدرة له

على التصرف

٢٣١

على التصرف في المدعى عليه ثم ان بقوله يصير القاضى متمكنا من التصرف فيه
فكذا ههنا والجواب عن الثانية ان الترجيح يحصل اما بزيادة العلم او الزهد
او السن او النسب او كثرة ميل الخلق اليه فان حصل الاستواء في الكل
وتعذر الترجيح تدافعا ويبتدأ بعقد آخر والجواب عن الثالثة انه لا
استبعاد في ان ياذن الله تعالى في تولية الامامة ولا ياذن في تولية القضاء
وليكن فالتحكيم جائز على مذهب بعض الفقهاء والجواب عن الرابعة وهو قولهم
انه اذا كان نصب الامام من الامة كان الامام نايب الامة لا نايب الله تعالى
قلنا لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة شخصا معينا يكشف عن كونه نايبا
لله تعالى والجواب عن الخامسة انا لا نسلم ان العلم القطعى بحصول تلك الصفات
شرط بل الشرط عندنا حصول الظن فقط والله اعلم

الفصل الرابع

في اقامة الدلالة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر والمعتمد
في المسئلة ان الامة مجتمعة على ان الامام الحق بعد رسول الله عم اما
ابو بكر واما على واما عباس ويبطل القول بان الامام هو على او عباس
فوجب القطع بان الامام ابو بكر واعلم ان هذا الدليل مبنى على مقدمات
المقدمة الاولى ان الامة مجتمعة على ان الامام بعد رسول الله عم احد
هؤلاء الثلثة واعلم ان الانصار طلبوا الخلافة لانفسهم في اول الامر
وقالوا منا امير ومنكم امير فلما ناظرهم في ذلك ابو بكر تركوا قولهم وصار ذلك
القول باطلا باجماع الامة وكل من نظر في كتب السير علم ويتقن اتفاق
الامة على ان الامام بعد رسول الله ليس الا احد هؤلاء الثلثة المقدمة
الثانية ان عليا رضي ما كان بعد وفات الرسول عم في العجز الى حيث
لا يمكنه طلب حق نفسه وما كان ابو بكر في القوة والسلطنة بحيث يمكنه غصب

الحق من علي والدليل عليه ان عليا كان في غاية الشجاعة والشهامة و
كانت فاطمة رضي مع علو منصبها زوجة له وكان الحسن والحسين ابنيه و
كان العباس مع علو منصبه معه فانه يروى في الاخبار ان العباس قال
لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عم
رسول الله صلعم فلا يختلف عليك اثنان وكان الزبير مع غاية شجاعته كان
مع علي فانه يروى انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر واما ابو
سفيان فانه قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن
الوادي خيلا ورجلا واما جملة الانصار وانهم كانوا اعداء لابي بكر وذلك
لانهم طلبوا الامامة لانفسهم فمنعهم ابو بكر عنها بقوله عم الائمة من قريش
ولو كان علي عم منصوصا عليه نصا ظاهرا لعرفوه ولو عرفوه لقالوا
لابي بكر نحن اردنا ان ناخذ الخلافة لانفسنا فلما منعتنا عنها فنحن
ايضا نمنعك عن الظلم ونسلمها الى مستحقها فان من المعلوم ان الخصم
القوي اذا وجد مثل هذا الطعن لا يتركه فثبت بما ذكرنا ان الامامة
لو كانت حقا لعلي بالنص لكان في غاية القدرة على اخذها ومنع الظالم
المانع فيها واما ابو بكر فمعلوم انه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال
وعند الروافض انه كان ضعيفا جبانا ومتى كان الامر كذلك استحال في
مثل علي مع كثرة اسباب القوة والشوكة في حقه ان يصير عاجزا في يد
شيخ ضعيف ليس له مال ولا عسكر ولا قوة بدن ولا قوة قلب ثم يبلغ
ذلك العجز الى حيث لم يخرج عن داره ولم يظهر المحاربة والمنازعة بوجه
من الوجوه هذا مما لا يقبله العقل البتة واعلم ان اعتقاد الاثني عشرية
في هذا الباب عجيب وذلك لانهم اذا وصفوا عليا بالشجاعة والشوكة

بالعوا

بالغوا في ذلك الوصف بحيث يخرجونه عن المعقول واذا تكلموا في هذه المسئلة
وصفوا عليا بالعجز وبالغوا فيه غاية المبالغة بحيث يخرجونه عن المعقول
المقدمة الثالثة ان نقول لما ثبت بالاجماع ان الامام احد هؤلاء الثلثة
فنقول وجدنا عليا وعباسا رضي تركا المنازعة مع ابي بكر فذلك الترك
اما للعجز او للقدرة لا جايز ان يكون للعجز لما قررناه في المقدمة الثانية فثبت
انهما تركا المنازعة مع القدرة على المنازعة فان كانت الامامة حقا لواحد
منهما كان ترك هذه المنازعة معصية كبيرة وذلك يوجب الطعن فيهما واذا
ثبت الطعن فيهما ثبت القول بامامة ابي بكر وان لم تكن الامامة حقا لهما وجب ان
يكون حقا لابي بكر لئلا يخرج الحق عن جميع اقوال الامة فثبت انه لا بد على
كل حال من الاعتراف بامامة ابي بكر واعلم انه لا كلام للمخالف على هذا
الدليل الا كلامهم المشهور من ان عليا كرم الله وجهه انما ترك المحاربة لاجل التقية
والخوف ونحن ابطلنا هذا الكلام فبقي الدليل سالما عن الاسولة و
اما الشيعة فقد احتجوا على ان الامام الحق بعد رسول الله عم علي بن
ابي طالب بوجوه الشبهة الاولى وهي التي عليها يعولون وبها يصولون
انهم قالوا اجمعت الامة على ان الامام الحق بعد رسول الله اما علي او
ابو بكر او العباس ولا يجوز ان يكون الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه
وآله ابا بكر او العباس فتعين ان يكون الامام هو علي فيفتقر في تقرير هذا
الدليل الى مقدمتين المقدمة الاولى ان الاجماع حجة قالوا والدليل عليه
انا قد دللنا على ان زمان التكليف لا يخلو عن معصوم البتة وقول المعصوم
حجة فاذا حصل الاجماع كان ذلك الاجماع مشتملا على قول ذلك المعصوم
فوجب ان يكون الاجماع حجة المقدمة الثانية ان ابا بكر والعباس لم يكونا

صالحين للامامة قالوا لانه ثبت بالعقل ان الامام لابد وان يكون واجب
العصمة وثبت باجماع الامة ان ابا بكر والعباس ما كانا واجبي العصمة بل ربما
قيل انهما كانا معصومين لكن لم يقل احد من الامة بانهما كانا واجبي العصمة
واذا ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وثبت انهما ما كانا واجبي
العصمة ثبت انهما ما كانا صالحين للامامة ولما بطلت امامتهما وجب القطع
بامامة علي ع حتى لا يخرج الحق عن قول كل الامة فهذا هو العمدة الكبرى
للاثني عشرية في المسألة الشبهة الثانية قالوا لو كان ابو بكر اماما لكانت
امامته اما ان ثبت بالنص او بالبيعة والقسمان باطلان فبطل القول بامامته
اما الحصر فلان كل من قال بامامته لم يثبتها الا باحد هذين الطريقين وانما
قلنا انه لا يمكن اثباتها بالنص لانه لو كان منصوصا عليه بالامامة لكان
توقفه يوم السقيفة في امامته نفسه على البيعة من اعظم المعاصي وذلك يقدح
في امامته ولكان قوله اقيلوني من اعظم المعاصي وانما قلنا انه لا يمكن
اثباتها بالبيعة للوجوه التي حكيناها في الفصل الثالث عنهم في بيان
انه لا يجوز ان يكون البيعة طريقا الى ثبوت الامامة قالوا فثبت انه لو كان
اماما لكانت امامته باحد هذين الطريقين وثبت فساد كل واحد منهما
فبطل القول بكونه اماما الشبهة الثالثة قالوا انه عليه السلام نص على امامة علي ع
نصا جليا لا يقبل التاويل فوجب القطع بكونه اماما والذي يدل على وجود
هذا النص الجلي ان هذا النص ثبت بخبر التواتر وخبر التواتر يفيد العلم
انما قلنا انه ثبت بخبر التواتر لان خبر التواتر عن الامور الماضية يعتبر
في كونه مفيدا للعلم ثلاث شرايط اولها ان يكون المخبرون بلغوا في الكثرة
والتفرق في البلاد الى حيث يمتنع عقلا اتفاقهم على الكذب وهذا الشرط

حاصل

٢٣٣

حاصل هاهنا وذلك لان الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض و
مغاربها يخبرون عن وجود هذا النص وثانيها ان يكون المخبرون انما
يخبرون عن امر محسوس وهذا الشرط هاهنا حاصل وذلك لان المخبر عنه
تنصيص محمد صلعم على امامة علي وذات محمد وذات علي وتكلم محمد بهذا
الكلام كل ذلك امر محسوس وهذا الشرط هنا حاصل وثالثها ان يكون
حال المخبرين في كثرتهم وامتناع اتفاقهم على الكذب في كل الازمنة مثل
ما في هذا الزمان والدليل الذي يدل على حصول هذا الشرط في هذه
الواقعة وجهان الاول ان هؤلاء الشيعة مع كثرتهم وامتناع اجتماعهم
على الكذب يخبرون بانه اخبرهم قوم شانهم كذلك وان الطبقة الثانية و
الثالثة وهكذا جميع الطبقات الى زمان محمد ع وعلي ع كانوا في الكثرة
وامتناع الاجتماع على الكذب على ما هم عليه في هذا اليوم ولما كان اهل
زماننا بالغين الى حد التواتر وهؤلاء قد اخبروا ان كل واحد من الطبقات
الماضية هكذا كانوا حصل العلم بان الطبقات الماضية كانوا على هذا
الصفة الثاني لو فرضنا ان بعض الطبقات الماضية كانوا اقل من عدد
التواتر لوجب ان يشتهر ذلك وان يصل هذا الخبر الينا فلما لم يصل هذا
الخبر الينا علمنا ان المخبرين عن هذا الخبر في جميع الطبقات كانوا موصوفين
بالصفات المعتبرة في التواتر فثبت بما ذكرنا حصول التواتر في نص رسول
الله صلعم على امامة علي ع وخبر التواتر يفيد العلم وذلك يفيد المطلوب
الشبهة الرابعة ان الامام منصوص عليه من قبل الله تعالى وقبل رسوله ع
ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون الامام هو علي بن ابي طالب والفرق
بين هذه الشبهة وبين الشبهة الثانية انهم في الشبهة الثانية بينوا انه لا

يجوز ان يكون البيعة طريقا الى ثبوت الامامة واما ههنا فانهم يقولون البيعة
لا يجوز ان يكون طريقا الى الامة بل قالوا هب ان البيعة يجوز ان تكون
طريقا الى الامامة الا انه تقيم الدلالة على ان الرسول عم نص على صحة امامة
من يكون اماما بعده ثم من هنا ان ذلك المنصوص عليه لا بد وان يكون
هو علي بن ابي طالب عليه السلم كرم الله وجهه انما قلنا انه عم نص على امامة من كان
اماما بعده لوجوه الاول ان النبي عم لم يخرج قط من المدينة الا وقد
استخلف فيها رجلا وانما كان يفعل ذلك لئلا اهمل الرعية وهذا المعنى بعد
الموت اهم لان رعاية المصالح وقت الغيبة وان كانت شاقة الا انها
ممكنة فلما رعايتها بعد الموت فغير ممكنة فلما لم يترك الرسول عم الاستخلاف
وقت الغيبة القليلة فكيف يجوز ان يتركه وقت الغيبة العظيمة وهي الموت
الثاني ان النبي عليه السلم قال انما انا لكم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدكم
الى الغايط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها فكما انه يجب على الوالد
المشفق رعاية مصالح اولاده حال حيوته فكذا يجب عليه رعاية مصالحهم
بعد وفاته لئلا يضيعوا ومعلوم انه لو لم يستخلف ولم ينص على احد
لضاعوا في دينهم ودنياهم فوجب القطع بانه نص على امامة من يكون
اماما بعده الثالث ان النبي عم بلغ في الشفقة على الامة وفي ارشادهم
الى الاصلح ان علمهم في كيفية الاستنجاء ثلاثين ادبا ومن المعلوم ان
المصالح المتعلقة بالامامة التي هي اعظم المناصب في الدين والدنيا
بعد الرسالة اعظم من ساير المصالح فلما علم في احسن المصالح وادونها
رتبة وهو الاستنجاء ثلثين ادبا فكيف يليق به ان يهمل امر الامامة
بالكلية مع انها اعظم المناصب في الدين والدنيا الرابع انه عم لم يخرج

من الدنيا حتى صار امر الدين كاملا كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة اعظم اركان الدين وهذا يقتضي
ان امر الامامة قد تم قبل وفاته وهذا المعنى انما يحصل اذا قلنا انه نص على
امامة شخص بعينه فثبت بمجموع ما ذكرنا انه عليه السلم نص في حال الحياة على
امامة من يكون اماما بعده فنقول ذلك الشخص لا يمكن ان يكون هو ابو بكر
اذ لو كان كذلك لكان توقفه الامر على البيعة من اعظم المعاصي وذلك يقدح في
امامته فلما ثبت انه ليس ابا بكر ولا العباس لزم ثبت انه علي بن ابي طالب عليه السلم
لئلا يخرج الحق عن قول الامة الشبهة الخامسة ان عليا عم افضل الخلق بعد
الرسول عليه السلم والافضل يجب ان يكون اماما اما المقدمة الاولى فسيجي
تقريرها بعد ذلك ان شاء الله واما المقدمة الثانية والدليل على صحتها
ان من جعل اماما الغير فقد جعل متبوعا لذلك الامر الغير وجعل الاكمل
تبعا للانقص قبيح في العقول الا ترى ان من بني مدرسة وجعل واسطا
من اوساط الفقهاء مدرسا فيها ثم امر الشافعي وابي حنيفة ان يجلسا في
درسه وان يكونا من اتباعه واشياعه فان كل احد يذمه عليه ويلومه و
يقول انك جعلت الكامل تبعا للناقص وهذا قبيح في العقول واذا
ثبت ان عليا افضل الخلق وثبت ان الافضل هو الامام ثبت ان عليا
هو الامام بعد الرسول عليهما السلم الشبهة السادسة قالوا ان عليا عم اعلم
الصحابة واشجعهم واشدهم التصاقا برسول الله صلى الله عليه وآله
فوجب ان يكون هو القيام مقامه اما انه اعلم واشجع فسياتي الدليل عليه
واما انه اشدهم التصاقا برسول الله صلعم انه فقط اما من حيث النسب فلا
شك فيه واما من حيث الصهرية فكذا اذا ثبت هذا وجب ان يكون هو

الامام لان الامام هو الذي يوتم فيه ويقتدى به وهذا لا يتاتى الا
بسبب العلم والشجاعة فاذا كان علمه وشجاعته اكثر كان الاقتداء به و
الاهتداء بهديه اولى الشبهة السابعة قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولى الامر منكم امر بطاعة اولى الامر جزما فوجب ان اولى الامر
لا يامر الا بالطاعة اذ لو جاز ان يامر بالمعصية مع ان الله تعالى امرنا
بطاعته مطلقا لكان قد امرنا على هذا التقدير بالمعصية وذلك باطل اذا
ثبت هذا علمنا ان اولى الامر الذي امرنا الله تعالى بطاعته لا يامر الا
بالطاعة وهذا يقتضي ان المراد اولى الامر في هذه الاية شخص واجب العصمة
فثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وكل من قال بذلك قال انه علي عم
الشبهة الثامنة ان ابا بكر والعباس ما كانا صالحين للامامة فتعين ان
يكون الامام هو علي بن ابي طالب عم انما قلنا انهما ما كانا صالحين للامامة
وذلك لانهما كانا كافرين في اول الامر وكل من كفر بالله تعالى طرفة عين لم
يصلح للامامة والدليل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات
فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين وجه الاستدلال بالاية ان لفظ العهد مطلق و
ذكر الامامة قد جرى قبل ذلك فوجب ان يكون المراد من هذا العهد هو
الامامة اذا ثبت هذا فنقول كل من كان كافرا فهو ظالم لقوله تعالى
ان الشرك لظلم عظيم ولقوله والكافرون هم الظالمون اذا ثبت هذا
فنقول كل شخص اتصف بالكفر فهو في تلك الحالة متصف بالظلم فكان في
ذلك الوقت موصوفا بانه ظالم فوجب ان يصدق عليه في ذلك الوقت
بانه لا ينال عهد الامامة وقولنا فلان لا ينال عهد الامامة كلام يتناول

الوقت الحاضر وجملة الاوقات المستقبلة بدليل صحة استثناء جميع
الاوقات عنه فيثبت ان هذا الظالم الكافر لا ينال عهد الامامة الا
بعد كفره وظلمه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت
اللفظ فثبت ان الكافر حال ما كان موصوفا بكفره صدق عليه انه
لا ينال عهد الامامة البتة في شيء من اوقات وجوده الا حال كفره واذا
ثبت هذا ظهر ان كل من كفر بالله طرفة عين فانه لا ينال عهد الامامة
بمقتضى هذه الاية وثبت ان ابا بكر وعمر والعباس كان قبل ظهور دين
محمد عليه السلم على الكفر فوجب ان يخرجوا عن صلاحية الامامة واذا خرجوا
عن هذه الصلاحية تعين علي بن ابي طالب عم للامامة واعلم ان
هذه الاية كما تدل على ان عليا هو الامام بعد رسول الله صلعم فكذلك
يدل على انه لم يكفر بالله تعالى طرفة عين لانه لو كان قد كفر بالله في
اول عمره لزم بحكم هذه الاية ان لا يكون اهلا للامامة وثبت ايضا ان
ابا بكر والعباس ليسا اهلا للامامة بمقتضى هذه الاية وكان يلزم
خروج ابي بكر والعباس وعلي عن اهلية الامامة فكان اجماع الامة على
ان الامام بعد الرسول عليه السلم احد هؤلاء الثلثة باطلا ولما كان الطعن
في الاجماع فاسدا وثبت ان ابا بكر والعباس كانا قد كفرا بالله تعالى
قبل ظهور دين محمد عليه السلم ثبت ان عليا لم يكفر قط بالله تعالى حتى لا
يلزم الطعن في الاجماع الشبهة التاسعة التمسك بقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امرنا بالكون مع الصادقين
والامر بالكون مع الصادقين مشروط بوجود من يعلم قطعا انه من الصادقين
والذي يعلم قطعا انه من الصادقين هو الذي يعلم كونه واجب العصمة فثبت

ان الخلق مامورون بمتابعة شخص واجب العصمة واذا ثبت ذلك ثبت
ان الامام هو علي بن ابي طالب عليه السلام بالوجه الذي قررناه في الطرق
المتقدمة الشبهة العاشرة التمسك بقوله تعالى واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهذه الاولوية مطلقة فوجب حملها
على الكل دفعا للاجمال ولانه يصح استثناء اي وصف اريد كقوله
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض الا في كونه قائما مقامه بعد موته
والا في التصرف في اتباعه وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت
ان هذا اللفظ يتناول الامامة اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان ابا
بكر ما كان من اولى الارحام لمحمد عليه السلم وكان علي كذلك فكان علي اولى بالامامة
الشبهة الحادية عشرة التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله و
الذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وجه
الاستدلال بالاية ان نقول هذه الاية تدل على امامة شخص معين
ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الشخص هو علي بن ابي طالب اما بيان
المقام الاول فالدليل عليه ان لفظ الولي يستعمل في معنيين احدهما
المتصرف كقوله عليه السلم ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها والثاني يجب ان
لا يكون المحب والناصر كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض ويجب ان لا يكون حقيقة في معنى اخر تقليلا للاشتراك
واذا ثبت هذا فنقول الولي المذكور في هذه الاية ليس بمعنى الناصر فوجب
ان يكون بمعنى المتصرف انما قلنا انه ليس بمعنى الناصر لان الولي المذكور
في هذه الاية غير عام في حق كل المؤمنين لانه تعالى ذكره بكلمة انما وهذه
الكلمة للحصر قال الشاعر ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر

واما الولاية

واما الولاية بمعنى النصرة فهي عامة في حق كل المؤمنين بدليل قوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويلزم من صحة هاتين
المقدمتين القطع بان الولاية المذكورة في هذه الاية ليست بمعنى
النصرة واذا بطل هذا المعنى وجب ان يكون المراد من الولاية المذكورة
في هذه الاية المتصرف فصار معنى الاية انما المتصرف فيكم ايها الامة
هو الله تعالى ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا والمتصرف في
كل الامة هو الامام فثبت ان هذه الاية دالة على امامة شخص معين واذا
ثبت هذا فنقول وجب ان يكون ذلك الشخص هو علي بن ابي طالب ويدل
عليه وجهان احدهما ان الامة مجتمعة في هذه الاية على قولين منهم من قال
انها لا تدل على امامة واحد ومنهم من قال انها تدل على امامة علي بن
ابي طالب عليه السلام وليس في الامة احد يقول انها تدل على امامة غيره فلما
ثبت دلالتها على اصل الامامة وجب دلالتها على امامة علي اذ لو
دلت على امامة غيره كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وهذا باطل
الثاني اتفق ائمة التفسير على ان المراد بقوله تعالى والمؤمنون الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون هو علي بن ابي طالب
فلما دل قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون
بكذا على امامة من كان مرادا بقوله والمؤمنون الذين يقيمون الصلوة
وثبت ان المراد بذلك هو علي ثبت دلالة هذه الاية على امامة علي
بن ابي طالب عليه السلام وحدها الشبهة الثانية عشرة التمسك بقوله عليه السلم من
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
نصره واخذل من خذله والكلام في التمسك بهذا الخبر مبني على

مقامين الاول تصحيح اصل الخبر واقوى ما قيل فيه ان الامة في هذا الخبر على
قولين منهم من تمسك به في اثبات فضيلة علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ومنهم
من تمسك به في اثبات امامته وذلك يقتضي اتفاقهم على قبوله وكل خبر
اتفقت الامة على قبوله وجب القطع بصحته المقام الثاني وهو التمسك
به على الامامة فمن وجهين الاول ان النبي عليه السلم قال اولا الست اولى بكم
من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه واعلم ان التمسك بهذا
الوجه موقوف على مقدمات المقدمة الاولى ان لفظ المولى يحتمل الاولى
والدليل عليه قوله تعالى مأويكم النار هي موليكم قال المفسرون معناه
النار اولى بكم فدل هذا على ان لفظ المولى يحتمل الاولى المقدمة الثانية
ان المراد من قوله عليه السلم من كنت مولاه فعلي مولاه معناه من كنت اولى
به فعلي اولى به والدليل عليه ان لفظ المولى يحتمل الاولى فان لم يحتمل
لفظ المولى معنى آخر وجب حمله ههنا على الاولى وان احتمل معنى آخر
سوى الاولى فنقول فعلى هذا التقدير لفظ المولى يكون مجملا محتاجا
الى البيان والتفسير والكلام المذكور في مقدمته وهو ذكر الاولى يصلح
بيانا له فوجب ان يكون هذا المجمل مفسرا بما ذكره في المقدمة ازالة للاجمال
فثبت انه سواء كان لفظ المولى محتملا لمعنى آخر سوى الاولى او غير محتمل له
فانه يجب ان يكون المولى مفسرا ههنا بالاولى المقدمة الثالثة لما ثبت ان قوله
عليه السلم من كنت مولاه فعلي مولاه معناه من كنت اولى به فعلي اولى به فنقول
هذا يدل على الامامة لان قوله من كنت اولى به فعلي اولى به يجب حمله على
ثبوت الاولوية في جميع الاشياء بدليل صحة الاستثناء وبدليل دفع الاجمال
ومعنى الاولوية ان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولا معنى

للامامة

للامامة الا هذا فثبت بهذا دلالة هذا الخبر على امامة علي بن ابي طالب كرم الله وجهه
الوجه الثاني في بيان دلالة هذا الخبر على الامامة ان لفظ المولى في اللغة
جاء بمعنى المعتق والمعتق وابن العم والحليف والناصر والمتصرف ودل
الاجماع على انه ليس المراد المعتق وابن العم والحليف ولا يجوز ان يكون المراد
هو الناصر لانه يصير التقدير من كنت ناصره فعلي ناصره وهذا غير جائز
لان هذا المعنى في غاية الظهور فلا يليق بالرسول عليه السلم ان يجمع الجمع العظيم
لشرح هذا المعنى ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد المتصرف فيصير
المعنى من كنت متصرفا فيه كان علي متصرفا فيه ولا معنى للامامة الا ذلك فثبت
ان هذا الخبر يدل على امامته الشبهة الثالثة عشرة التمسك بقوله عليه السلم
انت مني بمنزلة هرون من موسى اما بيان صحة هذا الخبر فكما تقدم ذكره في
خبر المولى واما الاستدلال به على الامامة فهو مبني على مقدمات اولها
ان هرون كان خليفة لموسى عليهما السلام بعد موته والدليل عليه انه كان
خليفة له حال حياته فوجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير ان يعيش
انما قلنا انه كان خليفة له حال حياته لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون
اخلفني في قومي وانما قلنا انه لما كان خليفة له حال حياته وجب ان يكون
هرون بحيث لو بقي بعد وفاة موسى عليهما السلام لكان خليفة له لانه
لو لم يكن كذلك لاقتضى ذلك انعزال هرون عن تلك الخلافة وهذا الانعزال
يشتمل على الاهانة والاذلال وذلك لا يليق بمنصب النبوة التي كانت حاصلة
لهرون وثانيها ان المنازل ثمانية منها المحصل ومنها كونه بحيث لو بقي لحصل
مثاله للابن مع الاب حالتان احديهما اذا مات الاب واخذ الابن ميراثه
والثانية ما اذا لم يمت الاب بعد ففي هذه الحالة الابن وان لم يأخذ ميراثه

لكن حصل للابن في هذه الساعة كونه بحيث لو مات الاب لاخذ ميراثه فكونه
بهذه الحيثية وبهذه الحالة حكم حاصل في الحال اذا ثبت هذا فنقول
ان هرون لما توفي قبل موسى لم يصر خليفة له بعد وفاته ولكنه كان بحال
لو بقي بعد موسى لكان خليفة له بعد وفاته فكونه بهذه الحالة صفة
من صفات هرون ومنزلة من منازله وهي منزلة متحققة حاصلة في الحال
وثالثها ان قوله عليه السلم انت مني بمنزلة هرون من موسى يتناول جميع المنازل
ويدل عليه وجهان الاول لو كان المراد منزلة واحدة مع انها غير مذكورة
لصار هذا الحديث مجملا والاجمال خلاف الاصل فوجب حمل اللفظ على
كل المنازل دفعا للاجمال والثاني انه عليه السلم قال في آخر هذا الخبر الا
انه لا نبي بعدي وهذا يدل على ان المراد من الخبر اثبات جميع المنازل سوى
هذه المنزلة الواحدة واذا ثبت هذه المقدمات الثلث فنقول الخبر
دل على ان جميع المنازل الحاصلة لهرون من موسى عليهما السلم كان حاصلا
لعلي عم من محمد صم وثبت ان من منازل هرون مع موسى كون هرون بحيث
لو عاش بعد موسى لكان خليفة له فوجب ان يكون من جملة منازل علي من
محمد عم انه بحيث لو عاش بعد محمد لكان خليفة له لكنه عاش بعد محمد
فوجب ان يكون خليفة فثبت ان الخبر نص في امامة علي كرم الله وجهه لانا نقول هذا
الخبر نزل في واقعة طعن المنافقين في قصة تبوك لانا نقول العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب الشبهة الرابعة عشرة ان الامة مجتمعة على انه عم
استخلف عليا رضي الله عنه على المدينة في غزوة تبوك ثم انه ما عزله عنه فوجب ان
يبقى خليفة له على المدينة بعد موته واذا كان خليفة له على المدينة بعد موته
كان خليفة له في كل الامة لانه لا قائل بالفرق الشبهة الخامسة عشرة انهم نقلوا

عن ابي بكر

٢٣٨
عن ابي بكر وعمر وعثمان افعالا طاعنة في صحة الامامة واذا ابطلت امامتهم
بهذا الطريق ثبت القول بامامة علي عم ضرورة ان لا قايل بالفرق
وتلك المطاعن مذكورة في الكتب المبسوطة والجواب اعلم انا اوردنا اكثر
ما يتمسك القوم به في مذهبهم فلنذكر نحن ايضا بعض ما يتمسك به في اثبات
امامة ابي بكر ثم نرجع الى الجواب عن شبهاتهم فنقول لنا في المسئلة وجوه اخر
من الدلايل سوى ما ذكرنا الحجة الاولى التمسك بقوله تعالى وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين
من قبلهم وليمكنن دينهم الذي ارتضى لهم فقوله الذين امنوا منكم وعملوا
الصالحات صيغة جمع واقلها الثلثة فقد وعد للثلاثة فما فوقها من
اصحاب محمد عليه السلم ان يستخلفهم في الارض ويمكنهم من دينهم الذي ارتضى
لهم وكل ما وعد الله تعالى به فقد فعله ولم يوجد الا خلافة الخلفاء الاربعة
فوجب القطع بانها هي التي وعد الله بها في هذه الاية واثنى عليها وعظمها
وهذا يوجب القطع بصحة خلافة الخلفاء الاربعة الحجة الثانية قوله تعالى
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم
من قبل يعذبكم عذابا اليما وجه الاستدلال بالاية ان الداعي لهولاء الاعراب
اما محمد عليه السلم واما احد الخلفاء الثلاثة اعني ابابكر وعمر وعثمان واما
علي عم كرم الله وجهه واما ان يكون الداعي من كان بعد علي لا جايز ان يكون الداعي
هو محمد عليه السلم لقوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم
لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا
كذلكم قال الله من قبل ولا جايز ان يكون المراد هو علي كرم الله وجهه لانه تعالى

قال في صفة هذه الدعوة تقاتلونهم او يسلمون ولم يتفق لعلي ع بعد
رسول الله صلعم قتال بسبب طلب الاسلام بل كانت محارباته بسبب طلب الامامة
فلا جايز ان يكون المراد من كان بعد علي لانهم عندنا كانوا على الخطا وعند
الخصم على الكفر وعلى التقديرين فلا يليق بهم قوله تعالى فان تطيعوا
يوتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما
ولما بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون المراد به احد الخلفاء الثلثة
اعني ابا بكر وعمر وعثمان وعلى هذا التقدير يكون الاية دالة على صحة خلافة
احد هولاء الثلثة ومتى صحت خلافة احدهم صحت خلافة الكل ضرورة
ان لا قائل بالفرق الحجة الثالثة لو كانت خلافة ابي بكر باطلة لما كان
ممدوحا معظما عند الله تعالى وقد كان كذلك فوجب القطع بصحة خلافته
اما الملازمة فظاهرة والخصم موافق عليه وانما قلنا انه ممدوح معظم
من عند الله لوجوه احدها قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة وهو ممن بايعه تحت الشجرة فوجب ان يكون ممن رضي الله عنه
وثانيها قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار و
الذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه ولا شك انه كان من
السابقين الاولين فانا وان اختلفنا في انه هل كان ايمانه قبل ايمان الكل
الا ان لفظ السابقين يعم كل من كان له سبق في الدين ولولا ان المراد ذلك
والا لما دخل فيه الانصار واذا ثبت انه من السابقين وجب ان يدخل تحت
قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه وثالثها قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي
يوتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى
ولسوف يرضى فنقول اتفق الاكثرون من اهل التفسير ان المراد من هذه

الاية

الاية هو ابو بكر ونحن مع هذا نقيم الدلالة عليه فنقول انه تعالى وصف الشخص
المراد من هذه الاية بانه اتقى واذا كان اتقى كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقيكم واكرم عند الله لا بد وان يكون افضل فثبت ان المراد من
هذه الاية شخص هو افضل الخلق واجمعت الامة على ان افضل الخلق
بعد الرسول عليه السلم اما ابو بكر واما علي ع فاذن هذه الاية مختصة اما بابي
بكر واما بعلي ولا جايز ان يكون نازلة في حق علي لان الشخص المراد من هذه
الاية موصوف بوصف معين وهو انه ليس لاحد عنده من نعمة تجزى و
علي ع ما كان كذلك لانه انما نشا في تربية محمد صلعم وبطعامه وشرابه وذلك
نعمة تجزى واما ابو بكر فما كان للنبي عليه السلم في حقه نعمة تجزى بل كان له
في حقه نعمة الارشاد الى الدين الا ان هذه النعمة لا تجزى بدليل انه تعالى
حكى عن الانبياء عليهم السلم انهم كانوا يقولون لامهم ما اسالكم عليه من اجر
ان اجري الا على رب العالمين فلم يقل تعالى وما لاحد عنده من نعمة بل
قال وما لاحد عنده من نعمة تجزى فهذا القيد يخرج عن ان يكون مرادا بهذه
الاية فبقي ان يكون المراد بالاية هو ابو بكر واذا ثبت هذا دلت الاية على انه
افضل الخلق فانه تعالى لما وصفه بانه اتقى والاتقى افضل وجب ان يكون
افضل الخلق ودلت الاية ايضا على انه تعالى راض عنه في الحال وفي المستقبل
لانه تعالى قال ولسوف يرضى وكلمة سوف مختصة بالاستقبال وهذا يدفع
سؤال من قال لعله تعالى كان راضيا عنه في تلك الحال ثم زال الرضا عنه وقت
اشتغاله بالخلافة لانه تعالى بين بقوله ولسوف يرضى بقاء ذلك الرضوان
في المستقبل فثبت بمجموع ما ذكرنا انه لو كانت خلافته باطلة لما كان مرضيا
عند الله في الحال والاستقبال وثبت انه مرضي عند الله تعالى في الحال

والاستقبال فوجب القطع بصحة خلافته الحجة الرابعة قال بعضهم رايت
الصحابة كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله وعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه
كان يخاطبه بهذا الخطاب والخصم ليساعد عليه الا انه يحمله على التقية ثم
راينا ان الله تعالى وصف الصحابة بالصدق فقال للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الى قوله اولئك هم الصادقون فلما
ثبت انهم خاطبوه بخليفة رسول الله واخبر الله تعالى عن كونهم صادقين
لزم الحكم بانه كان خليفة لرسول الله عليه السلم حقا وهذا الوجه قوي الحجة
الخامسة لو كانت الخلافة حقا لعلي بن ابي طالب عم كرم الله وجهه لكان اما ان يعين
الامة على طلب الحق او ما اعانوه فان كان الاول وجب عليه ان يكون قد
طلبه لانه اذا لم يطلبه مع القدرة على الطلب كان كل التقصير منه لا عليهم و
اما ان قلنا انهم ما اعانوه عليه بل خذلوا يلزم ان يقال ان هذه الامة كانت
شر الامم لكنه تعالى وصف هذه الامة بانها خير الامم قال الله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وصفهم
بكونهم آمرين بكل معروف ناهين عن كل منكر ولو انهم خذلوا عليا وما
اعانوه على طلب حقه لكانوا شر امة اخرجت للناس ولما كانوا آمرين
بالمعروف ولا ناهين عن المنكر وكل ذلك باطل الحجة السادسة التمسك
بقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله اقتدوا صيغة
امر وهي اما للوجوب او للندب وعلى التقديرين فانه يدل على جواز الاقتداء
بهما في الاحكام ولو كانا على الخطا والضلال لما جاز ذلك والشيعة
طعنوا فيه من وجوه احدها انه خبر واحد فلا يكون حجة وثانيها ان هذا
لو صح لكان نصا في ثبوت امامته فكان يجب عليه يوم السقيفة ان لا يوقف

امامة

امامته على البيعة وثالثها لعله عليه السلم قال اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر
وعمر فامر ابا بكر وعمر بالاقتداء باللذين يبقيان بعده وهو كتاب الله
وعترته كما ذكره في خبر آخر والجواب عن الاول ان امر هؤلاء الشيعة عجيب
فانهم اذا وجدوا خبرا يقوي مذهبهم كخبر الموالاة وخبر المنزلة زعموا انه متواتر
واذا وجدوا خبرا يقوي قولنا زعموا انه خبر واحد ليس بصحيح وهذا
يجري مجرى التحكم الا ترى ان الاخبار الواردة في حق علي عم اقوى لان بني
امية مع قوة سلطنتهم بالغوا في اخفاء مناقب علي عم فلولا قوتها
والا لما بقيت مع هذا المبطل القوي لانا نقول هذا معارض بان
الروافض كانوا في جميع الاعصار مبالغين في القاء الشبهات في فضايل
ابي بكر فلولا قوتها والا لما بقيت بل الترجيح من هذا الجانب فان الانسان
حريص على ما منع فلو ان بني امية كلما كان اجتهادهم في اخفاء مناقب علي عم
اكثر كانت الدواعي اشد توفيرا على نقلها اما الروافض فانهم يلقون
الشكوك والشبهات في فضايل ابي بكر وذلك يوجب وهنها وضعفها
فلما بقيت مع هذا المانع القوي علمنا انها في غاية الصحة قوله لو صح هذا
الخبر لكان نصا في امامته قلنا لا نم لاحتمال ان يكون هذا دليلا على وجوب
الاقتداء بهما في الفتوى او في الراي والمشورة واذا كان هذا محتملا لم
يكن ذلك نصا في ثبوت الامامة بلى انه يدل على ان امامته الحاصلة بالبيعة
حق لانها لو كانت باطلة لما امرنا الرسول عليه السلم باتباع المبطل
قوله لعل الرواية اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر قلنا فتح باب
امثال هذه التجويزات يفضي الى سقوط الوثوق بالقرآن وبجميع الاخبار
فان الاستدلال بالدلايل اللفظية لا يتم الا مع الاعراب فاذا جوزنا

الطعن الى الاعرابات سقط التمسك بالكل الحجة السابعة روى
سفينة انه عليه السلم قال الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا وصف
القائمين بهذا الامر في مدة ثلثين سنة بعده بالوصف الدال على المدح
والتعظيم ووصف من جاء بعد ذلك بالوصف الدال على انهم ارباب
الدنيا لا ارباب الدين وذلك نص على صحة خلافة الخلفاء الاربعة لانا
هذا خبر واحد لانا نقول عندنا الامامة من فروع الدين فلا يمتنع
اثباتها بخبر الواحد ثم اذا انصفنا لم نجد هذا الخبر اقل رتبة من خبر
الموالاة وخبر المنزلة الحجة الثامنة ابو بكر افضل الخلق والافضل هو
الامام اما قلنا انه هو الافضل لوجوه احدها التمسك بقوله تعالى
وسيجنبها الاتقى وقد مر تقريره وثانيها الخبر المشهور وهو قوله عم
والله ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين افضل من ابي بكر
وثالثها الخبر المشهور وهو قوله عليه السلم لابي بكر وعمر هذان سيدا كهول
اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين واذا ثبت انه افضل وجب ان يكون
هو الامام للوجه الذي تمسك به الخصم وليظ الخصم موافق في هذه المقدمة
الحجة التاسعة انه عم استخلفه على الصلوة ايام مرضه وما عزله عن ذلك
فوجب ان يبقى بعد موته خليفة له في الصلوة واذا ثبت خلافته في الصلوة
ثبتت خلافته في ساير الامور ضرورة انه لا قايل بالفرق وهذا الوجه هو
الذي تمسك به امير المؤمنين علي بن ابي طالب رض في اثبات امامته حيث
قال لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله صلعم في ديننا فلا
نقدمك في امور دنيانا فان قالوا لم يثبت انه عم استخلفه في الصلوة
مدة مرضه قلنا هذه القصة لا يمكن ان يتوسل اليها الا بالروايات والكتب

الصحيح

الصحيحة في الاخبار ناطقة بذلك مثل صحيح البخاري وغيره فكيف يمكن
مدافعته بمجرد التشهي الحجة العاشرة ان طريق حصول الامامة اما النص
واما الاختيار وبطل القول بالنص على ما سيأتي دلايله فبقي القول بالاختيار
وكل من قال الطريق الى الامامة هو الاختيار قال الامام هو ابو بكر فوجب القطع
بصحة امامته ضرورة انه لا قايل بالفرق واذا عرفت هذه الجملة فلنرجع الى
الجواب عن الشبهات اما الشبهة الاولى وهي قولهم اجمعت الامة على ان الامام
اما علي او ابو بكر او العباس وابو بكر والعباس لم يصلحا للامامة لان الامام
يجب ان يكون واجب العصمة وهما ما كانا واجبي العصمة فلم يصلحا للامامة
فتعين علي للامامة والجواب عنه بان الامة اجمعت على ان الامام احد هؤلاء
الثلثة فلم قلتم ان الاجماع حجة قالوا الاتفاق دلنا على ان الزمان لا يخلو عن وجود
المعصوم فاذا اجمعت الامة اشتمل اجماعهم على قوله وقوله حق والمشتمل على
الحق حق فكان اجماع الامة حقا من هذا الوجه قلنا لا نسلم ان الزمان لا يخلو
عن وجود معصوم وقد بينا ضعف دليلكم فيه سلمنا ذلك لكن لا يلزم من هذا
ان يكون الاجماع حجة لاحتمال ان الامام خاف القوم فوافقهم على الباطل على
سبيل التقية والخوف واذا كان الامر كذلك لم يلزم من هذا القدر ان الاجماع حجة
واما الشبهة الثانية وهي قولهم لو كان ابو بكر اماما لكانت امامته اما ان ثبت بالنص
او بالبيعة قلنا انما حصلت امامته بالبيعة والشبهات التي ذكرتموها في
ابطال البيعة فقد سبق الجواب عنها واما الشبهة الثالثة فجوابه انا لا نسلم
ان الرواة كانوا في جميع الاعصار بالغين الى حد الكثرة المعتبرة في التواتر
قوله لو كانوا في حد الاحاد في بعض الاعصار لاشتهر الآن ان الامر كذلك
قلنا الجواب عنه من وجهين الاول لا نم انه يجب ان يشتهر ذلك والدليل عليه

ان كثيرا من الاراجيف الكاذبة قد اشتهرت الآن في الشرق والغرب ولا يعلم
ان زمان ذلك الوضع اي زمان كان ولا ان الواضع من كان ولِمَ فان هذا
النص الجلي لم يصل خبره الى المخالفين حتى انا نحلف بالله وبالايمان التي
لا مخارج عنها ان هذا النص لم يؤثر في قلوبنا ولم يفد لنا ظن الصحة فضلا عن
القطع فاذا جاز وقوع هذا النص مع عظم مرتبته ولم يصل خبره الينا فلم لا
يجوز ان يق ان رواة هذا الخبر كانوا في حد الاحاد الا ان هذا الخبر لم يصل الينا
الثاني هب انه يجب ان يشتهر لكنه مشهور عند اهل العلم ان واضع هذا المذهب
اعني ادعاء النص الجلي هو ابن الراوندي وابو عيسى الوراق وامثالهما من
المستهزئين بالدين ثم ان هؤلاء الروافض لشدة شعفهم بتقرير مذهبهم قبلوا
تلك الاكاذيب ورواها الاسلاف للاخلاف ثم الذي يدل على انه كذب
محض وجوه الاول ان هذا النص الجلي الذي لا يحتمل التاويل لو حصل لكان
اما ان يق انه عليه السلام اوصله الى اهل التواتر او ما اوصله اليهم فان كان قد
اوصله الى اهل التواتر لكان قد شاع واستفاض ووصل الى جمهور الامة
ولو كان كذلك لامتنع على الاعداء اخفاء مثل هذا النص ولو كان كذلك لامتنع
اطباق الخلق مع شدة محبتهم للرسول عم ومبالغتهم في تعظيم اوامره و
نواهيه على ظلم علي بن ابي طالب ومنعه من حقه فان طالب الامامة انما ينكر
هذا النص لان من لم يكن طالبا للامامة لا ينكره فما الذي يحمله على انكار
هذا النص وعلى القاء النفس في العذاب العظيم من غير غرض يرجع اليه في
الدنيا والاخرة واما ان قلنا بانه عم ما اوصل هذا النص الجلي الى اهل التواتر
فح لا يكون مثل هذا الخبر حجة قاطعة وسقط هذا الكلام الكلية بالكلية
الثاني انه لم ينقل عن علي عم انه ذكر هذا النص الجلي في شيء من خطبه ومناشداته

مع

٢٤٣ مع انه ذكر خبر المولى وخبر المنزلة وتمسك بجميع الوجوه فلو كان هذا النص الجلي
موجودا لكان اعظم من ساير الوجوه فكيف يليق بالعاقل ان يترك التمسك
بالحجة القاطعة ويعول على الوجوه الخفية المحتملة الثالث انه لو كان هذا
النص الجلي موجودا لعرفناه ونحن لا نعرفه فهو غير موجود بيان الملازمة انه
لو جاز وجوده مع انه لم يصل خبره الينا لجاز ان يق ان القرآن قد عورض ولم يصل
خبره الينا وانه عليه السلام نسخ صوم رمضان والتوجه الى الكعبة ولم يصل
خبره الينا وهذا يفضي الى تشويش الشريعة بالكلية ولا شك في بطلانه
الرابع الفرق بين الصورتين انه كان للقوم في اخفاء هذا النص غرض وهو ان
يكونوا هم الملوك والامراء وليس لهم في اخفاء ما ذكرتموه غرض لانا نقول
انه لا يلزم من عدم غرض معين عدم ساير الاغراض فعليكم ان تبينوا انه لم
يوجد في هذه الصورة شيء من الاغراض الاخر واما الشبهة الرابعة وهي
قولهم انه وجب النص على امامة شخص بعينه ومتى كان كذلك كان ذلك الشخص هو علي
بن ابي طالب فنقول لا نم انه وجب النص على شخص بعينه والوجوه التي ذكرتموها
معارضة بوجه واحد وهي انه يحتمل ان يق ان الله تعالى علم انه لو نص على شخص
لاستنكفوا عن طاعته ولتمردوا وكيف يبعد ذلك والروافض يقولون انه
لما نص على امامة علي تمرد القوم وابوا طاعته واظهروا المخارجة ومخالفته واذا
ثبت هذا فنقول المقصود من نصب الامام رعاية مصلحة الخلق فلما علم انهم
ان التنصيص يفضي الى الفتنة واثارة المفسدة كان الاصلح ترك التنصيص
وتفويض الامر الى اختيارهم وبهذا التقدير يسقط كل ما ذكروه واما الشبهة
الخامسة وهي ان عليا عم افضل والافضل هو الامام قلنا ان اصحابنا
عارضوا هذا بان ابا بكر افضل والافضل هو الامام وبالجملة فستجيء مسئلة

التفضيل سلمنا ان عليا افضل فلم قلتم ان الافضل هو الامام ولم لا يجوز
امامة المفضول مع وجود الفاضل بيانه ان المفضول اذا كان موصوفا با
الصفات المعتبرة فى الامامة ولكنه كان اقل درجة فى تلك الفضايل من غيره
الا انا نعلم ان الامامة لو فوضت الى ذلك الافضل لحصل التشويش والاضطراب
ولو فوضت الى هذا المفضول لاستقامت الامور وانتظمت المصالح فالعقل
يقتضى تفويض الامامة الى ذلك المفضول لان المقصود من نصب الامام رعاية
المصالح فاذا كان رعاية المصالح لا تحصل الا بتفويض الامامة الى هذا المفضول
كان ذلك واجبا وكيف لا نقول ذلك والروافض يقولون ان اكثر الناس كانوا
يبغضون عليا عم لانه قتل اقاربهم ولهذا السبب انكروا النص عليه ومنعوه حقه
واذا كان كذلك فهم قد اعترفوا بان تفويض الامامة اليه منشا للفتن وح
يظهر ما ذكرنا وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة السادسة واما الشبهة السابعة
وهى التمسك بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم
فنقول لو كان المراد من اولى الامر هو المعصوم لكان ظاهر الاية الامر بطاعة
مشروط بالقدرة على الوصول اليه لكنه غير ظ فعلمنا ان قوله واطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولى الامر منكم ليس امرا بطاعة المعصوم نضمر فى الاية
شيئا والتقدير واطيعوه اذا ظهر اذا فتحتم باب الاضمار فليس اضماركم
اولى من اضمارنا فانا نقول التقدير اطيعوه اذا امركم بالطاعة واما الشبهة
الثامنة وهى التمسك بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فنقول لم لا يجوز ان يكون
ذلك مقصورا على زمان حصول صفة الظلم والاعتماد فى العموم على دليل الاستثناء
معارض بما ان هذا المفهوم محتمل للتقسيم فيق الظالم لا ينال عهد الامامة فى
حال كونه ظالما او فى جميع الاحوال ولولا ان ذلك المفهوم مشترك بين هذين

القسمين والا لم يصح تقسيمه اليهما واما الشبهة التاسعة وهى التمسك بقوله
تعالى وكونوا مع الصادقين انه لا يمكن حمله على المعصوم لانهم ليسوا
ظاهرين فوجب حمله على مجموع الامة صونا للفظ عن التعطيل فيصير هذه
الاية دليلا لنا على ان الاجماع حجة واما الشبهة العاشرة وهى التمسك بقوله
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ان قوله بعضهم اولى ببعض
لا يفيد العموم والاعتماد على دليل الاستثناء معارض بما ذكرناه من صحة
التقسيم واما الشبهة الحادية عشرة وهى التمسك بقوله تعالى انما وليكم
الله لم لا يجوز ان يكون المراد من الولى الناصر قوله الولاية المذكورة
فى هذه الاية خاصة والولاية بمعنى النصرة عامة قلنا الولاية بمعنى النصرة
اذا اضيفت الى من سوى على من الامة كانت مخصوصة لا محالة بعلى عم
لان الانسان يستحيل ان يكون ناصرا لنفسه اما اذا لم تكن مضافة الى قوم
معينين كانت عامة فقوله انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون
بالصفة المذكورة هذا خطاب مع كل الامة سوى المؤمنين الموصوفين
بالصفة المذكورة فلاجرم كانت الولاية بمعنى النصرة ههنا خاصة با
لمؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة اما قوله والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض ليست الولاية المذكورة فيه مضافة الى اقوام معينين
فلاجرم ما كانت خاصة بقوم معينين فثبت بما ذكرنا انه لا يمتنع ان تكون
الولاية المذكورة فى قوله انما وليكم الله هى مفسرة بمعنى المحبة والنصرة
واذا بطلت هذه المقدمة سقطت هذه الشبهة ثم نقول الذى دل ما ذكرتم
على ان الولاية المذكورة فى الاية بمعنى التصرف فعندنا ما يبطل ذلك وهو
من وجهين الاول انه يقتضى حصول الامامة لعلى فى زمان حيوة محمد عم

ان قوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة الاية مشتمل على والربط
سبعة الفاظ من صيغ الجمع فحملها على الشخص الواحد خلاف الاصل واما
الشبهة الثانية عشرة وهي التمسك بقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه فجوابه
من وجوه انه خبر واحد قوله الامة اتفقت على صحته لان منهم من
تمسك به في فضل علي ومنهم من تمسك به في امامته قلنا تدعي ان كل الامة
قبلوه قبول القطع او قبول الظن الاول ممنوع وهو نفس المطلوب والثاني مسلم
وهو لا ينفعكم في مطلوبكم سلمنا صحة الحديث لكن لا نسلم ان لفظ المولى
يحتمل الاولى والاستدلال بقوله تعالى ماويكم النار هي مولكم بمعنى هي
اولى بكم معارض بانه لا يجوز اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الاخر
فيقال هذا اولى من ذلك ولا يقال هذا مولى من ذاك ويقال هذا اولى فلان
ولا يقال هذا اولى فلان سلمنا ان المولى يحتمل الاولى لكن لا نم انه يجب حمل
لفظ المولى في هذا الحديث على الاولى قوله المولى مجمل والاولى يحتمل
ان يكون بيانا له فوجب حمله عليه قلنا هذا دليل ظني فلا يقبل في القطعيات
سلمنا انه محمول على الاولى لكن لا نم انه يجب ان يكون اولى بهم في كل شيء
بل يجوز ان يكون اولى بهم في بعض الاشياء وهو وجوب محبته وتعظيمه و
القطع على سلامة باطنه فانه روي انه عم لما قال هذا الكلام عند منازعة
جرت بين علي وبين زيد فقال علي لزيد انت مولاي فقال زيد لست مولى
انما انا مولى رسول الله فقال عليه السلم هذا الكلام عند هذه الواقعة
فتنصرف الاولوية الى حكم هذه الواقعة وهو ان كل من كنت اولى به
في المحبة والتعظيم والقطع على سلامة الباطن فعلي اولى به في هذه الاحكام
ثم يقبل حمل اللفظ على ما ذكرناه اولى من حمله على الامامة والا لزم كونه اماما

٢٤٤

حال حيوة محمد عم لان هذا الحكم متصرف في الامة ولا شك في بطلان هذا الكلام
واما الوجه الثاني من الوجهين اللذين تمسكوا بهما في هذا الخبر
انا نحمل لفظ المولى على الناصر والمعنى ان من كنت ناصرا له فعلي ناصر له
والمعنى من كنت سيدا له فعلي سيده ولا شك ان هذا يفيد التعظيم لما
انه يفيد القطع بسلامة باطن علي عن الكفر والفسق وانه لا يحبه الا من
يحب الله ورسوله وهذا يفيد اعظم المدايح واجل المناصب ومما يدل
قطعا على انه ليس المراد من هذا الخبر تقرير الامامة ان النبي عليه السلم ما كان
يخاف احدا في تبليغ احكام الله تعالى كما قال تعالى يا ايها الرسول بلغ ما
انزل اليك الى قوله والله يعصمك من الناس فلو كان غرضه تقرير كونه اماما
لذكره بلفظ صريح معلوم يعرفه كل احد فلما لم يذكر ذلك اللفظ الصريح علمنا
انه ليس الغرض من هذا الخبر ذكر امر الامامة واما الشبهة الثالثة عشرة
ان هذا الخبر من باب الاحاد على ما مر تقريره فيما تقدم سلمنا صحته لكن لا نم
ان هرون كان بحيث لو بقي لكان خليفة لموسى عليه السلم قوله انه استخلفه فلو
عزله لكان ذلك اهانة في حق هرون عليه السلم قلنا لا نم ولم لا يجوز ان يقال ان
ذلك الاستخلاف كان الى زمان معين فانتهى ذلك الاستخلاف بانتهاء ذلك
الزمان وبالجملة فهم مطالبون باقامة الدلالة على لزوم النقصان عند انتهاء
هذا الاستخلاف بل هذا بالعكس اولى لان من كان شريكا للانسان في
منصب ثم صيّر نائبا له وخليفة له فان ذلك يوجب نقصان حاله فاذا زالت
تلك الخلافة زال ذلك النقصان وعاد ذلك الكمال سلمنا ان هرون كان بحيث
لو عاش لكان خليفة له بعد وفاته لكن لم قلتم ان قوله انت مني بمنزلة هرون
من موسى يتناول جميع المنازل ودليل الاستثناء معارض بحسن الاستفهام

وحسن التقديم وحسن ادخال لفظي الكل والبعض عليه واما
الرابعة عشرة وهي انه عليه السلام استخلفه في غزوة تبوك فنقول لم لا يجوز
ان يقال كان ذلك الاستخلاف منقضيا بعد ذلك السفر فلا جرم انتهى
ذلك الاستخلاف بانقضاء تلك المدة ثم انه معارض باستخلاف
النبي عم ابا بكر حال مرضه في الصلوة فان انكروا هذا انكرنا ذلك
واما الشبهة الخامسة عشرة وهي التمسك في المطاعن في ابي بكر وعمر وعثمن
ان ما ذكرنا من الدليل على امامة ابي بكر يقينية وما ذكرتموه
من المطاعن محتمل والمحتمل لا يعارض اليقين والاستقصاء في تلك التفاصيل
لا يليق بهذا المختصر   في بيان ان افضل الناس بعد
رسول الله صلعم من هو مذهب اصحابنا ان افضل الناس بعد رسول الله
ابو بكر وهو قول قدماء المعتزلة ومذهب الشيعة انه علي بن ابي طالب
وهو قول اكثر المتاخرين من المعتزلة اما اصحابنا فقد تمسكوا بقوله تعالى
وسيجنبها الاتقى وبقوله عليه السلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت
على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر وكل ذلك قد مضى تقريره
في الفصل المقدم واما الشيعة فقد احتجوا على ان عليا افضل الصحابة
بوجوه   التمسك بقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وثبت بالاخبار الصحيحة ان
المراد من قوله وانفسنا هو علي ومن المعلوم انه يمتنع ان يكون نفس علي
هي نفس محمد بعينه فلا بد وان يكون المراد المساواة بين النفسين و
هذا يقتضي ان كل ما حصل لمحمد من الفضائل والمناقب حصل مثله لعلي
ترك العمل به في فضيلة النبوة فيحصل المساواة بينهما في ما وراء هذه الصفة

ثم لا شك ان محمدا عليه السلام كان افضل الخلق في سائر الفضائل ولما
كان علي مساويا له في تلك الصفات وجب ان يكون افضل الخلق لان
المساوي للافضل وجب ان يكون افضل   تمسكوا بخبر الطير وهو
قوله عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير والمحبة
من الله عبارة عن كثرة الثواب والتعظيم   ان عليا كان اعلم
الصحابة والاعلم افضل انما قلنا ان عليا كان اعلم الصحابة للاجمال
والتفصيل اما الاجمال فهو انه لا نزاع ان عليا كان في اصل الخلقة
في غاية الذكاء والفطنة والاستعداد للعلم ومحمد عليه السلام كان افضل
الفضلاء واعلم العلماء وكان علي في غاية الحرص في طلب العلم وكان محمد عم
في غاية الحرص في تربية علي وفي ارشاده الى اكتساب الفضائل ثم
ان عليا بقي في اول صغره في حجر محمد عم وفي كبره صار ختنا له وكان يدخل
عليه في كل الاوقات ومن المعلوم ان التلميذ اذا كان في غاية الذكاء
والحرص على التعلم وكان الاستاد في غاية الفضل وفي غاية الحرص على
التعليم ثم اتفق لمثل هذا التلميذ ان اتصل بخدمة هذا الاستاد من
زمان الصغر وكان ذلك الاتصال بخدمته حاصلا في كل الاوقات فانه
يبلغ ذلك التلميذ في العلم مبلغا عظيما فهذا بيان اجمالي في ان عليا كان
اعلم الصحابة واما ابو بكر فانه انما اتصل بخدمة محمد عليه السلام في زمان الكبر و
ايضا كان يصل الى خدمته في اليوم والليلة الا زمانا يسيرا اما علي فانه
اتصل بخدمته في زمان الصغر وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر و
العلم في الكبر كالنقش في المدر فثبت بما ذكرنا ان عليا كان اعلم من ابي بكر
واما التفصيل فيدل عليه وجوه   قوله عليه السلام اقضاكم علي والقضاء

محتاج الى جميع انواع العلوم فلما رجح على الكل في القضاء لزم انه رجح
عليهم في كل العلوم واما ساير الصحابة فقد رجح كل واحد منهم على غيره
في كل واحد كقوله افرضكم زيد واقراكم ابي   اكثر المفسرين
سلموا ان قوله تعالى وتعيها اذن واعية نزلت في علي بن ابي طالب كرم الله وجهه
وتخصيصه بزيادة الفهم يدل على اختصاصه بمزيد العلم
روى ان عمر امر برجم امراة ولدت لستة اشهر فنبهه علي بقوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فقال عمر لولا علي لهلك عمر وروى ان
امرءة اقرت بالزنا وكانت حاملا فامر عمر برجمها فقال علي ان كان
لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فترك عمر رجمها وقال
لولا علي لهلك عمر   لعل عمر امر برجمها من غير تفحص عن حالها فظن
انها ليست بحامل فلما نبهه على ترك رجمها   وهذا يقتضي ان عمر
ما كان يحتاط في سفك الدماء وهذا شر من الاول وروى ايضا ان عمر قال
يوما على المنبر الا لا تغالوا في مهور نسائكم فمن غالى في مهر امرءة جعلته
في بيت المال فقامت عجوز وقالت يا امير المؤمنين اتمنع منا ما جعله الله
لنا قال الله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احديهن
قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا فقال عمر كلكم افقه من عمر حتى المخدرات
في البيوت فهذه الوقايع وقعت لغير علي ولم يتفق مثلها لعلي
نقل عن علي عليه السلام كرم الله وجهه انه قال والله لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها
لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين
اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية انزلت

في بحر ولا بر ولا سهل ولا جبل ولا سماء ولا ارض ولا ليل ولا نهار
الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت طعن ابو هاشم في هذا وقال
التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها   عنه من وجوه
لعل المراد شرح كمال علمه بتلك الاحكام المنسوخة على التفصيل وبالاحكام
الناسخة لها الواردة في القرآن   لعل المراد ان قضاة اليهود و
النصارى يتمكنون من الحكم والقضاء على وفق اديانهم بعد بذل
الجزية فكان المراد به انه لو جاز للمسلم ذلك لكان هو قادرا عليه
لعل المراد انه يخرج من التورية والانجيل نصوصا دالة على نبوة محمد صلعم
فكان ذلك اقوى في التمسك بها على اليهود والنصارى   انا
نتفحص عن احوال العلوم واعظمها علم الاصول وقد جاء في خطب امير المؤمنين علي
من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد
ما لم يات في كلام ساير الصحابة وايضا فجميع فرق المتكلمين ينتهي اخر نسبهم
في هذا العلم اليه اما المعتزلة فهم ينسبون انفسهم اليه واما الاشعرية
فكلهم منتسبون الى الاشعري وهو كان تلميذ ابي علي الجبائي المعتزلي
وهو منتسب الى امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام كرم الله وجهه واما الشيعة
فانتسابهم اليه ظاهر واما الخوارج فهم مع غاية بعدهم عنه كلهم منتسبون
الى اكابرهم واولئك الاكابر كانوا تلامذة علي بن ابي طالب رضي الله عنه فثبت
ان جمهور المتكلمين من فرق الاسلام كلهم تلامذة علي بن ابي طالب عليه السلام
وافضل فرق الامة هم الاصوليون فكان هذا منصبا عظيما في الفضل
ومنها علم التفسير وابن عباس رئيس المفسرين وهو كان تلميذ علي بن ابي
طالب ومنها علم الفقه وكان فيه في الدرجة العالية ولهذا قال عليه [illegible]

اقضاكم علي وقال علي عم لو كسرت لي الوسادة لحكمت لاهل التورية
بتوريتهم على ما نقلناه ومنها علم الفصاحة ومعلوم ان احدا من الفصحاء الذي
بعده لم يدركوا درجته ولا القليل من درجته ومنها علم النحو ومعلوم انه
انما ظهر منه وهو الذي ارشد ابا الاسود الدئلي اليه ومنها علم تصفية
الباطن ومعلوم ان نسبة جميع الصوفية اليه ومنها علم الشجاعة وممارسة
الاسلحة ومعلوم ان نسبة هذا العلم ينتهي اليه فثبت بما ذكرناه انه كان استاد
العالمين بعد محمد صلعم في جميع الخصال المرضية والمقامات الشريفة واذا
ثبت انه كان اعلم الخلق بعد رسول الله صلعم وجب ان يكون افضل الخلق
بعد رسول الله صلعم لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا
يعلمون وقوله يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات

في بيان ان عليا عم افضل الصحابة ان عليا كان اكثر جهادا
من ابي بكر فوجب ان يكون افضل منه فالاول فظاهر من قرأ كتب السير واما
ان من كان اكثر جهادا كان افضل فلقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على
القاعدين اجرا عظيما لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا الجهاد الجهاد
مع النفس كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا قوله على القاعدين
يدل على ان المراد من ذلك الجهاد الجهاد مع اعداء الدين
التمسك بقصة فتح خيبر قالوا روي ان النبي عم بعث ابا بكر الى خيبر فرجع
منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما وبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبات
ليلته مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال والله لاعطين
الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار
فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال النبي عم اين علي فقالوا انه ارمد

العينين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية ثم قالوا هذا الحديث وكيفية
هذه الواقعة يدل على ان ما وصفه النبي عم عليا لم يكن ثابتا في ابي بكر وعمر
لانهما رجعا منهزمين وغضب الرسول من ذلك ثم قال لاعطين الراية رجلا
من صفته كذا وكذا وهذا يوجب ان شيئا من هذه الصفات ما كان حاصلا
لاولئك الذين غضب عليهم الا ترى ان ملكا حصيفا لو ارسل رسولا الى
مهم فقصر في اداء تلك الرسالة فغضب الملك لذلك وقال لارسلن
غدا رسولا حصيفا حسن القيام باداءها لكان يعلم كل عاقل ان الذي
وصف به الرسول الثاني واثبته له ليس موجودا في الاول وليس هذا
من باب دليل الخطاب انما هو استدلال بكيفية ما جرت الاحوال عليه
ايمان علي كان قبل ايمان ابي بكر واذا كان كذلك كان افضل
من ابي بكر اما المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه الاول ما روي ان عليا
قال على المنبر انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل
ان اسلم ثم قالوا انه ادعى ذلك في مجمع من الناس وما كذبوه فدل ذلك على ان
هذا المعنى كان ظاهرا فيهم وثانيها روى سلمان الفارسي ان النبي عليه السلام
قال اولكم ورودا على الحوض واولكم اسلاما علي بن ابي طالب وثالثها
روى انس قال بعث رسول الله صلعم يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء
وعن عبد الله بن الحسن قال كان امير المؤمنين يقول انا اول من صلى واول
من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني الى الصلوة الا نبي الله صلعم ورابعها
ان كون ايمان علي قبل ايمان ابي بكر اقرب الى العقل وذلك لان عليا كان
ابن عم محمد صلعم وفي داره ومختصا به واما ابو بكر فانه كان من الاجانب و
يبعد غاية البعد ان يعرض الانسان مثل هذه المهمات العظيمة على الاجانب

الا بعد قبل عرضها على الاقارب المختصين به غاية الاختصاص لاسيما
والله تعالى يقول وانذر عشيرتك الاقربين لا يقال الدليل على ان اسلام
ابي بكر قبل اسلام علي قوله عليه السلام ما عرضت الاسلام على احد الا وله كبوة
غير ابي بكر فانه لم يتلعثم وجه الاستدلال به ان النبي عم بين ان ابا بكر لم يتوقف
في قبول الاسلام فلو تاخر اسلامه عن اسلام غيره لم يكن ذلك التاخير
بسبب توقف من ابي بكر لان الحديث دل على انه لم يتوقف فوجب ان يكون
ذلك لاجل انه عم قصر في عرض الاسلام عليه وذلك يفضي الى الطعن في الرسول
عليه السلام وانه باطل فعلمنا ان الرسول عليه السلام ما توقف في عرض الاسلام عليه
وهو لم يتوقف في قبوله البتة واما علي فان هذا الحديث يقتضي انه كان
له توقف في قبول الاسلام فهذا يدل على ان اسلام ابي بكر كان سابقا
على اسلام علي سلمنا ان اسلام علي كان سابقا على اسلام ابي بكر
الا انا نقول ان عليا حين اسلم كان صبيا بدليل الشعر المنقول عن علي عم
سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي وابو بكر اسلم حين
كان بالغا عاقلا والناس قد اختلفوا في صحة اسلام الصبي وكيف
كان فلا شك ان اسلام العاقل البالغ الصادر عن الاستدلال
افضل من اسلام الصبي الذي لا يكون بالغا سلمنا ان عليا كان بالغا
وقت ما اسلم الا انه لا شك انه في ذلك الوقت ما كان مشهورا فيما بين
الناس ولا محترما ولا مقبول القول بل كان كالصبي الذي يكون في
البيت فما كان يحصل بسبب اسلامه قوة ولا شوكة في الاسلام اما
ابو بكر فانه كان شيخا محترما فحصل للاسلام بسبب اسلامه شوكة
وقوة فكان اسلام ابي بكر افضل من اسلام علي لانا نقول اما الخبر الذي

تمسكتم

تمسكتم به في اثبات ان اسلام ابي بكر سابق على اسلام علي فهو من باب
الاحاد فلا يفيد العلم قوله ان عليا حين اسلم ما كان بالغا قلنا الجواب
عنه من وجهين الاول لا نسلم انه اسلم قبل البلوغ ويدل عليه ان سن
علي كان بين خمسة وستين سنة وبين ستة وستين سنة والنبي عليه السلام
كان بقي بعد الوحي ثلثة وعشرين سنة وعلي بقي بعد النبي عليه السلام قريبا
من ثلثين سنة فاذا اسقطنا ثلثة وخمسين سنة من ستة وستين سنة بقي
ثلثة عشر سنة فاذا كان علي بن ابي طالب وقت نزول الوحي على النبي عم
فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلثة عشر سنة وبلوغ الانسان في هذا
السن ممكن فعلمنا ان كون علي بالغا وقت نزول الوحي على النبي عليه السلام
امر ممكن واذا ثبت الامكان وجب الحكم بالوقوع لما روي
ان النبي عليه السلام قال لفاطمة زوجتك اقدمهم سلما واكثرهم علما
ولو قلنا انه ما كان بالغا حال ما اسلم لم يصح هذا الكلام الوجه الثاني
في الجواب عن هذا السؤال هب ان عليا رض ما كان بالغا في ذلك الوقت
لكن لا امتناع في وجود صبي كامل العقل قبل سن البلوغ ولهذا المعنى
حكم ابو حنيفة بصحة اسلام الصبي وعلى هذا التقدير فصدور الاسلام
عن علي وقت الصبى يدل على فضيلته من وجهين احدهما ان الغالب على
طبع الصبيان الميل الى الابوين ثم ان عليا خالف الابوين واسلم
فكان هذا من فضائله وثانيهما ان الغالب على الصبيان الميل الى اللعب
فاما النظر والتفكر في دلايل التوحيد والنبوة فغير لايق بهم فكان
اشتغاله بالنظر والتفكر في دلايل التوحيد واعراضه عن اللعب في
زمان الصبى من اعظم الدلايل على فضيلته فانه كان في زمان صباه مشتاقا

للعقلاء الكاملين قوله حصل للاسلام بسبب اسلام ابي بكر نوع
من القوة ولم يحصل بسبب اسلام علي البتة شي من القوة قلنا
هذا الفرق انما يظهر لو ثبت ان ابا بكر كان محترما معظما فيما بين الخلق
قبل دخوله في الاسلام وهذا ثم وما كان كذلك لم يظهر الفرق الذي
ذكرتم فثبت بما ذكرنا ان اسلام علي كان مقدما على اسلام ابي بكر و اذا
ثبت هذا وجب ان يكون علي افضل من ابي بكر لقوله تعالى و
السابقون السابقون اولئك المقربون ولقوله في مدح الانبياء
عليهم السلام انهم كانوا يسارعون في الخيرات الحجة السابعة لا شك ان
عليا كان من اولي القربى لمحمد عم وحب اولي القربى واجب لقوله تعالى
قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى واما ابو بكر فانه لم يكن كذلك
والذي وجب حبه على جميع المسلمين افضل ممن لا يكون كذلك الحجة
الثامنة قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين و
المفسرون قالوا المراد بصالح المؤمنين علي بن ابي طالب والمراد من
المولى ههنا الناصر لان المفهوم المشترك من المولى بين الله تعالى
وبين جبريل وبين صالح المؤمنين ليس الا هذا المعنى اذا ثبت هذا
فنقول هذا يدل على فضيلة علي من وجهين الاول ان لفظ هو في
قوله فان الله هو مولاه وجبريل يفيد الحصر فيكون المعنى ان محمدا عم
لا ناصر له الا الله وجبريل وعلي ومعلوم ان نصرة محمد عم اعظم مراتب
الطاعات الثاني انه تعالى بدأ بذكر نفسه وثنى بجبريل وثلث
بذكر علي وهذا منصب علي الحجة التاسعة ان عليا كان هاشميا
والهاشمي افضل من غير الهاشمي والمقدمة الاولى متواترة والثانية

يدل على صحتها قول النبي عليه السلام ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشا
واصطفى من قريش هاشميا الحجة العاشرة قوله عم من كنت مولاه
فعلي مولاه ولفظ المولى في حق محمد عم لا شك انه يفيد انه كان مخدوما
للكل وصاحب الامر فيهم واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون علي انه
ليس مخدوما لكل الامة ونافذ الحكم فيهم وهذا يوجب كونه افضل
الخلق والذي يدل على انه يفيد المعنى الذي ذكرنا ما نقل ان النبي عم
لما ذكر هذا الكلام قال عمر لعلي بخ بخ يا علي اصبحت مولى لكل
مؤمن ومؤمنة الى يوم القيمة الحجة الحادية عشرة قوله عليه السلام انت
مني بمنزلة هرون من موسى وهرون كان افضل من كل امة موسى عليه السلام
فوجب ان يكون علي افضل من كل امة محمد عليه السلام الحجة الثانية عشرة
انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه وروى ان عليا
قال في مواضع كثيرة انا عبد الله واخو رسول الله لا يقولها احد بعدي
الا كذاب انا الصديق الاكبر وانا الفاروق الاعظم الذي يفرق
بين الحق والباطل وانما قلنا ان المواخاة تدل على الافضلية لان
المواخاة مظنة المساواة في المنصب وكون كل واحد منهما قائما مقام
الاخر فلما كان محمد عليه السلام افضل من الكل كان القائم مقامه كذلك
الحجة الثالثة عشرة ما روي ان النبي عليه السلام قال في ذي الثدية يقتله
خير الخلق وفي رواية يقتله خير هذه الامة وكان قاتله هو علي بن ابي
طالب كرم الله وجهه الحجة الرابعة عشرة قال النبي عليه السلام لفاطمة ان الله
تعالى اطلع على اهل الدنيا فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم
اطلع ثانيا واختار منهم بعلك الحجة الخامسة عشرة قالت عائشة كنت

عند النبي ص اذ اقبل علي ع رض فقال هذا سيد العرب قالت فقلت بابي
انت وامي الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب
الحجة السادسة عشرة روى انس ان النبي ع قال ان اخي ووزيري
وخير من اترك بعدي يقضي ديني ويعدي وعدي علي بن ابي طالب الحجة السابعة
عشرة روى ابن مسعود ان النبي عليه السلم قال علي خير البشر من ابى فقد
كفر الحجة الثامنة عشرة ان عليا لم يكفر بالله تعالى وان ابا بكر كان
في زمان الجاهلية كافرا واذا ثبت هذا فنقول ان عليا كان اكثر تقوى
من ابي بكر لان من كان ابدا الابد مؤمنا يكون اكثر تقوى ممن كان كافرا
ثم صار مؤمنا والاتقى افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
الحجة التاسعة عشرة روى احمد البيهقي في فضايل الصحابة انه ع
قال من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقويه والى ابرهيم في حلمه
والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب
~~نعم ما قال~~ هذا الحديث يدل على ان عليا كان مساويا لهؤلاء الانبياء
عليهم السلم في هذه الصفات ولا شك ان هؤلاء الانبياء كانوا افضل
من ابي بكر وساير الصحابة والمساوي للافضل افضل فوجب ان يكون
علي افضل منهم الحجة العشرون اعلم ان الفضايل اما نفسانية واما بدنية
واما خارجية اما الفضايل النفسانية فهي محصورة في نوعين العلمية
والعملية اما العلمية فقد دللنا على ان علم علي ع كان اكثر من علم ساير
الصحابة ومما يقوي ذلك ما روي انه ع قال علمني رسول الله ص الف
باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب واما الفضايل النفسانية
العملية فاقسام منها العفة والزهد وقد كان في الصحابة جمع من الزهاد

 كابي ذر وسلمان وابي الدرداء وكلهم كانوا فيه تلامذة علي بن ابي
طالب ع رضي الله عنهم ومنها الشجاعة وقد كان في الصحابة جماعة
كابي دجانة وخالد بن الوليد وكانت شجاعته اكثر نفعا من شجاعة
الكل الا ترى ان النبي ع قال يوم الاحزاب لضربة علي يوم الخندق
خير من عبادة الثقلين وقال ع رض والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية
لكن بقوة الهية ومنها السخاوة وكان في الصحابة جمع من الاسخياء
وقد بلغ اخلاصه في سخاوته الى انه اعطى ثلثة اقراص فانزل الله في حقه
ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا ومنها حسن الخلق
وقد كان مع غاية شجاعته وجلالته حسن الخلق جدا وقد بلغ فيه الى
حيث ينسبه اعداؤه الى الدعابة ومنها البعد عن الدنيا وذلك انه
مع انفتاح ابواب الدنيا عليه لم يظهر التنعم والتلذذ وكان مع غاية
شجاعته اذا شرع في الصلوة المتهجد وشرع في الدعوات والتضرع
الى الله تعالى بلغ مبلغا لا يوازيه احد ممن جاء بعده من الزهاد ولما
ضربه ابن ملجم قال فزت ورب الكعبة واما الفضايل البدنية فمنها
القوة والشدة وكان فيها عظيم الدرجة حتى قيل انه كان يقط الهام قط
الاقلام ومنها النسب العالي ومعلوم ان اشرف الانساب هو القرب
من رسول الله ص وهو كان اقرب الناس في النسب الى رسول الله واما
العباس كان اخا لعبد الله ولرسول الله من الاب لا من الام واما ابو طالب
فانه وان كان ابن عم رسول الله الا ان العباس كان اخا لعبد الله من الاب والام
وايضا فان عليا كان هاشميا من الاب والام لانه علي بن ابي طالب بن
عبد المطلب بن هاشم وايضا علي ابن فاطمة بنت اسد بن هاشم ومنها

المصاهرة ولم يكن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما كانت له واما عثمان
فهو وان شاركه في كونه ختنا للرسول عم الا ان اشرف اولاد الرسول عم
هو فاطمة رض ولهذا قال عليه السلم سيدة نساء العالمين اربع وعد
منهن فاطمة ولم يحصل مثل هذا الشرف للبنتين اللتين هما زوجتا عثمن
ومنها انه لم يكن لاحد من الصحابة اولاد يشاركون اولاده في الفضيلة
فالحسن والحسين رض وهما سيدا شباب اهل الجنة ولداه ثم انظر
الى اولاد الحسن مثل الحسن المثنى والمثلث وعبد الله بن المثنى والنفس
الزكية والى اولاد الحسين مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم
والرضا رض فان هؤلاء الاكابر يقر بفضلهم وعلو درجتهم كل مسلم
ومما يدل على علو شانهم ان افضل المشايخ واعلاهم درجة هو ابو
يزيد البسطامي وكان سقاء في دار جعفر الصادق واما معروف الكرخي
فانه اسلم على يدي علي بن موسى الرضا وكان بوابه وبقي على هذه
الحالة الى اخر عمره ومعلوم ان امثال هذه الاولاد لم يتفق لاحد من
الصحابة ولو اخذنا في الشرح والاطناب لطال الكلام فهذا مجموع
دلايل من قال بتفضيل امير المؤمنين علي بن ابي طالب رض قال اصحابنا
اما التمسك في التفضيل بقوله تعالى وانفسنا وانفسكم الجواب انا لا نسلم
انه مخصوص بعلي بل يروى انه دخل فيه جميع اقربائه وخدمه ثم ان التمسك
به منقوض بقوله عليه السلم الاشعريون هم مني وانا منهم واما الثاني وهو
التمسك بخبر الطير فالاعتراض عليه ان يقول قوله احب خلقك يحتمل ان
يكون احب خلقه اليه في جميع الامور وان يكون احب خلقه اليه في شيء
معين والدليل على كونه محتملا لهما انه يصح تقسيمه اليهما فيق اما ان يكون احب

خلقه

خلقه اليه في كل الامور او يكون احب خلقه اليه في هذا الامر الواحد وما
به الاشتراك غير مستلزم لما به الامتياز فاذن هذا اللفظ لا يدل على كونه
احب الى الله في كل الامور فاذن هذا اللفظ لا يفيد الا انه احب اليه في
بعض الامور وهذا يفيد كونه ازيد ثوابا من غيره في بعض الامور و
لا يمنع كون غيره ازيد ثوابا منه في امر آخر فثبت ان هذا لا يوجب التفضيل وهذا
جواب قوي واما الحجة الثالثة وهي ان عليا كان اعلم قلنا لم لا يجوز ان
يق انه انما حصل هذه العلوم الكثيرة بعد ابي بكر وذلك لانه عاش بعده زمانا
طويلا فلعله حصلها في هذه المدة فلم قلتم انه في زمان خلوة ابي بكر كان
اعلم منه واما الحجة الرابعة وهي قوله ان جهاد علي كان اكثر قلنا الجهاد
اقسام منها جهاد مع النفس ومنها جهاد مع العدو بالحجة والجواب عن
الشبهات ومنها جهاد مع العدو بالسيف والسنان اما الجهاد مع النفس
فلا نم ان عليا كان اقوى فيه من ابي بكر واما الجهاد مع العدو بالحجة و
الدعوة الى الله تعالى فكان لابي بكر فيه اتم والدليل عليه وجهان الاول انه لما
اسلم ابو بكر اشتغل في تلك الايام بالدعوة الى الله فدعا الى الله تعالى عثمان بن
عثمان وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وهؤلاء هم اكابر
الصحابة وجاء بهم الى رسول الله صلعم حتى اسلموا على يديه وحصل بسبب ذلك للاسلام
قوة عظيمة فحصل بسبب اسلام ابي بكر هذه القوة العظيمة واما علي فانه حين اسلم
لم يصر اسلامه سببا لاسلام غيره ومن المعلوم ان هذه الطاعة مما لا يوازيها
شيء من الطاعات الثاني ان ابا بكر لما اسلم كان ابدا في منازعة الكفار وفي المناظرة
معهم وبقي رسول الله ثلث عشرة سنة في مكة ثم انتقل الى المدينة وبقي هناك
سنة اخرى ثم نزلت آية القتال فابو بكر في تلك المدة الطويلة في مكة والمدينة كان

في الدين عن دين الله تعالى وعن متابعة رسول الله واما علي فانه في ذلك الوقت كان صغير
السن ما كان يخالط القوم ثم ان بعد نزول آية القتال اشتغل علي عم بقتال الكفار
فثبت ان ابتداء الجهاد كان لابي بكر وآخره لعلي عم واما الحجة الخامسة وهي قولهم ان
ايمان علي سابق على ايمان ابي بكر قلنا قد ذكرنا ان الاخبار فيه متعارضة واخبارنا
وان كانت من الاحاد فكذا اخباركم وايضا قد بينا ان اسلام ابي بكر اثر في تقوية
الاسلام اثرا عظيما وما كان اسلام غيره كذلك واما الحجة السادسة وهي التمسك
بقصة خيبر فجوابها ان ذلك الكلام يفيد ان مجموع الصفات المذكورة في مدح
الثاني غير حاصل للاول فلما قال لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار يدل على ان هذا المجموع ما كان حاصلا لابي
بكر وعمر لان كونه كرارا غير فرار ما كان حاصلا فيهما فكان ذلك المجموع غير حاصل
فيهما وعدم كونه كرارا غير فرار لا يوجب نقصانا في الفضيلة الا ترى ان الانبياء
افضل من الملائكة مع انا نقطع انه ليس للانبياء من القدرة الجسمانية ذرة
من القدرة التي للملائكة واما بقية الوجوه فهي اخبار ضعيفة وامثالها
موجودة لنا في جانب ابي بكر على ما يشتمل عليه الكتب المصنفة في هذا الفن فهذا
تمام الكلام في هذا الباب والله الموفق **المسئلة الاربعون**
وهي خاتمة الكتاب في ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع اليها في اثبات المطالب العقلية
العلم اما تصور واما تصديق والتصورات اما ان يقال انها باسرها مكتسبة وهو باطل
لانه يفضي الى الدور او التسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذي اخترناه و
اما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذي يدل على ما اخترناه ان
التصور الذي يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا كان الذهن غافلا عنه فلا
فيمتنع طلبه وان كان مشعورا به كان تصوره حاضرا فيمتنع طلبه لانه تحصيل الحاصل

فان قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه والمطلوب هو تحصيل ذلك الناقص
وايضا فهذه الحجة بعينها قائمة في التصديقات فوجب ان لا يكون شيء منها مكتسبا
وذلك باطل قطعا والجواب عن الاول ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعور به
غير الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه غير مشعور به لامتناع اجتماع النقيضين
وح يرجع التقسيم في ذينك الوجهين والجواب عن الثاني لا شك ان التصور من
حيث انه تصور غير التصديق من حيث انه تصديق فعلى هذا التصديق حالة
زائدة على تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور السلب وتصور الايجاب
لانه يجوز في العقل حصول هذه التصورات الاربع بدون التصديق فالتصديق
مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور واما التصور فهو شيء
واحد فيستحيل ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه فظهر الفرق واما القدماء
فقد احتجوا على قولهم بانا نجد انفسنا من انا نطلب تصور حقايق الاشياء كقولنا
ما الملك وما الروح وذلك يدل على ان التصورات قد تكون مكتسبة واعلم ان الجواب عنه
مبني على مقدمة وهي انه لا يمكننا ان نتصور شيئا الا ما ندركه باحد الحواس الخمس او
نجده من النفس كالالم واللذة والفرح والغضب او مما يركبه العقل او الخيال من احد
هذه الامور كشجرة من ياقوت وبحر من زيبق اذا عرفت هذا فنقول قول القائل ما الملك
معناه انك تشير بهذه اللفظة الى هذه الصورة الحاصلة في الذهن وكان هذا
كالاستفهام من تعيين المراد بهذا اللفظ واما التصديقات فلا شك في انها
قسمان بعضها بديهية وبعضها كسبية ولا شك ان الكسبية انما تكتسب من تركيب البديهيات
ولا شك ان اجلى البديهيات هو ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
فان قيل اما ان النفي والاثبات لا يجتمعان فظاهر واما انهما لا يرتفعان فليس في
غاية الظهور فلم لا يجوز ان يكون بينهما واسطة قلنا العقل لما استحضر ماهية النفي

والاثبات جزم بانه لا واسطة فالمراد من الاثبات كل ما له تحقق وتعين وتميز في نفسه
وبالنفي ما لا تعين له ولا تخصص بوجه البتة في نفسه اذا عرفت هذا فنقول تلك الواسطة
ان كان لها تعين وتخصص بوجه ما كان داخلا في الاثبات وان لم يكن لها تخصص وتحقق
اصلا كان داخلا في طرف النفي فثبت انه لا واسطة بينهما اذا عرفت هذا فنقول انه
يتفرع على قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان مقدمات المقدمة الاولى قولنا الكل
اعظم من الجزء والا لكان وجود الجزء الآخر معتبرا من حيث انه احد اجزاء الكل وغير معتبر
من حيث انه يكفي في تحقق ذلك الكل حصول الجزء الآخر فيلزم ان يكون ذلك الجزء الآخر
معتبرا وغير معتبر وهو محال لانه يقتضي الجمع بين النفي والاثبات المقدمة الثانية ان
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية وذلك لان تلك الاشياء لما كانت حقايقها
مساوية لحقيقة ذلك الشيء كانت حقيقتها واحدة فلو لم يكن متساوية ما كانت حقايقها
واحدة فيلزم ان يكون حقيقتها واحدة فيجتمع النفي والاثبات وهاتان المقدمتان
يخرج عليهما اكثر العلوم الباحثة عن لواحق الكم المنفصل ولواحق الكم المتصل وكثير من
المباحث الطبيعية المتعلقة بالزمان والجسم وذلك ايضا في الحقيقة بحث عن الكم
المتصل المقدمة الثالثة ان حكم الشيء حكم مثله وذلك لانه اذا دلت الدلالة على ان المعنى
الذي به الامتياز غير داخل في المناط فح لم يبق الا الماهية فلو صارت تلك الماهية محكوما
عليها بالحكم في موضع ونسلب عنها ذلك الحكم في موضع آخر لزم اجتماع النفي والاثبات
وهذه مقدمة يتفرع عليها اكثر من المباحث الكلامية والفلسفية المقدمة الرابعة
ان صور الاشكال القياسية متفرعة على مقدمة النفي والاثبات اما الشكل الاول
فلان الاكبر لما ثبت له الاوسط والاوسط ثابت للاصغر لزم ثبوت الاكبر للاصغر
اذ لو لم يثبت مع انا حكمنا ان الاكبر ثبت لكل ما ثبت له الاوسط لزم اجتماع النفي و
الاثبات واما الشكل الثاني فلان المحمول ثابت لاحد الطرفين ومسلوب عن الطرف الآخر

فيلزم تباين الطرفين والا لاجتمع النفي والاثبات واما الشكل الثالث فهو ان
الاصغر والاكبر لما التقيا في الاوسط فلو حكمنا بالتباين لزم حصول الالتقاء
ولا حصوله فيجتمع النفي والاثبات واما الشرطي المتصل فهو ان وجود الملزوم يوجب
وجود اللازم وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم والا فلا لزوم واما المنفصلة
الحقيقية فيلزم من وجود اي طرفيها عدم الآخر ومن عدم اي طرفيها وجود الآخر
تحقيقا لما ذكرنا من امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما واذا عرفت هذه التركيبات
ظهر لك ان بها عنها يتبرهن جميع العلوم المقدمة الخامسة ان المفهوم من الالف مغاير
للمفهوم من الباء فهما اثنان وتقريره يرجع الى تلك المقدمة فانه لما صح تعقل احدهما مع
الذهول عن الآخر فلو كانا واحدا لكان قد صدق عليه انه معلوم غير معلوم فيجتمع النفي
والاثبات وبهذه المقدمة يتبرهن كثير من المباحث الكلامية والفلسفية المقدمة
السادسة قولنا رأينا الذات تحركت بعد ان كانت ساكنة فلابد وان يكون الحركة
والسكون زائدين على الذات وهذا ايضا يرجع الى ما ذكرنا لان الذات باقية في الحالتين
وكل واحد من هاتين الحالتين غير باقية في الحالتين فلو كانت الذات هي نفس هاتين الحالتين
لزم اجتماع النفي والاثبات فهذه هي المقدمات الجيدة القوية واعلم ان ههنا مقدمتين
يفرع المتكلمون والفلاسفة اكثر مباحثهم عليهما المقدمة الاولى مقدمة الكمال والنقصان
كقولهم هذه الصفة من صفات الكمال فيجب اثباتها لله تعالى وهذه الصفة من صفات النقصان
فيجب نفيها عن الله تعالى واكثر مباحث المتكلمين متفرعة على هذه المقدمة ثم يتشعب من هذه
المقدمة مقدمة اخرى وهي مقدمة الحسن والقبح مثل ان يقول هذا الفعل حسن فيجب فعله
وهذا قبيح فيجب تركه وهذه المقدمة كانها احد انواع المقدمة الاولى لان الكمال و
النقصان جنس تحته ثلثة انواع الكمال والنقصان في الذات وفي الصفات وفي
الافعال والحسن والقبح عبارة عن الكمال والنقصان في الافعال اذا عرفت هذا

فنقول اكثر مباحث فرق المتكلمين متفرعة على هذه المقدمة اما الكمال والنقصان
في الذات فلنذكر فيه مثالين الاول ما يتعلق بالتنزيه والتشبيه فصاحب التنزيه يقول لو كان
جسما جوهرا او في مكان لكان مشابها لهذه المخلوقات وهي ناقصة ومشابهة الناقص نقصان
فيجب تنزيه الله تعالى عنه والمجسم يقول لو لم يكن متحيزا ولا مشارا اليه بحسب الحس ولا في مكان
لكان مشابها للعدم وهذا غاية النقصان تعالى الله عن ذلك الثاني ما يتعلق بالرؤية فنفي
الشيء الذي لا يرى يكون نقصا وتعالى الله عنه والمعتزلي يقول المرئي يكون في مقابلة
الرائي وتعالى الله عنه واما الكمال والنقصان في الصفات فمثاله المعتزلة لو كان كلام الله قديما
ازليا ابديا لكان قد امر مع انه لا مأمور وهو نقصان وتعالى الله عنه وقال اهل السنة لو
صار موصوفا بصفة بعد ان لم يكن موصوفا لكان قد تغير من النقصان الى الكمال و
الله تعالى منزه عنه واما الكمال والنقصان في الافعال فمثاله المعتزلة لو كانت افعال العباد مخلوقة
بقدرة الله وارادته لكان فاعلا للقبايح ومريدا لها وتعالى الله عنه وقال اهل السنة لو حصل
في ملكه ما لا يكون بقدرته وارادته لكان هذا قدحا في كمال الالهية وتعالى الله عنه وا
جميع مسايل الاعواض والالام والتكليف على ما يقوله المعتزلة متفرعة على مقدمة
الحسن والقبح اما المقدمة الثانية فهي مقدمة الوجوب والامكان وهذه المقدمة في غاية
الشرف والعلو وهي غاية عقول العقلاء قالوا الموجود اما واجب او ممكن والممكن لا بد له
من واجب وذلك الواجب لا بد وان يكون واجبا في ذاته وفي صفاته اذ لو كان ممكنا لافتقر الى
مؤثر آخر اما المقدمة الاولى وهي انه واجب لذاته فهذا له لازمان الاول انه يكون منزها
في حقيقته عن الكثرة ثم يلزم من فردانيته في ذاته امور احدها انه لا يكون متحيزا لان كل
متحيز منقسم والمنقسم لا يكون فردا واذا لم يكن متحيزا لم يكن في جهة وثانيها انه لا يكون
واجب الوجود اكثر من واحد اذ لو كان اكثر من واحد لاشتركا في الوجوب وتباينا في التعيين
وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم كون كل واحد منهما في نفسه مركبا وقد فرضناه فردا هف

اللازم

اللازم الثاني لكونه واجب الوجود لذاته ان لا يكون له اول ولا محلا ولا لعاد الافتقار
المقدمة الثانية وجوبه في جميع صفاته السلبية والثبوتية قالوا والدليل عليه ان الامر لا يخلو
ان ذاته ان كفت في تحقق تلك الصفة وجب دوامها بدوام الذات وان لم تكف افتقر ذاته
في تلك الصفة الى امر آخر ولا بد في الآخرة من الانتهاء الى الواجب لذاته فيعود ما ذكرناه
من انه يلزم من دوام ذاته دوام تلك الصفة ثم ان الفلسفي يقول علة الحاجة كان مؤثر الى غيره
اما ان يكون هو ذاته او لوازم ذاته فيلزم من دوام ذاته دوام مؤثريته ودوام اثره و
المتكلم يقول ما وجب في العقل ان يكون مسبوقا بالعدم لا عن انه لو كان اوجد بعد ان لم
يكن موجودا فالفيلسوف يستدل بحال المؤثر على حال الاثر والمتكلم يستدل
بحال الاثر على حال المؤثر والمعركة الكبرى والطامة العظمى في هذا الموضع و
بالله التوفيق ❊ وهذا آخر الكلام في هذا الكتاب ولنختم هذا الكتاب
بالدعاء المأثور عن اكابر اهل البيت ❊ يا من اظهر الجميل وستر على القبيح ❊ يا من
لم يؤاخذ بالجريرة ❊ ولم يهتك الستر ❊ يا عظيم العفو ❊ يا حسن التجاوز ❊ يا باسط
اليدين بالرحمة ❊ يا واسع المغفرة ❊ يا مفرج الكربة ❊ يا مقيل العثرات ❊ يا كريم
الصفح ❊ يا عظيم المن ❊ يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها ❊ يا رباه ❊ يا سيداه ❊ يا غاية
رغبتاه ❊ اسئلك ان تصلي على محمد وعلى آل محمد ❊
وان لا تشوه خلقي بالنار ❊ وان تفعل بنا ما
انت اهله ❊ ولا تفعل بنا ما نحن اهله ❊
برحمتك يا ارحم الراحمين ❊ ويا
خير الناصرين ❊ ويا رجاء المؤمنين
بحق محمد وعترته اجمعين
فرغ من تسويده في ...
١١٢٦

[illegible] المسئلة [illegible]
[illegible]
[illegible] محمد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ١٢٤٢